تاريخ الفلسفة اليونانية

ولتر ستيس

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة
ت : ٩١٦٠٧٦ ــ القاهرة

تاريخ الفلسفة اليونانية

تأليف

وولتر ستيس

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

هذه ترجمة للكتاب :

A Critical History of Greek Philosophy By W. T. Stace

وقد ظهرت الطبعة الاولى عام ١٩٢٠ واعتمدنا على الطبعة الصادرة من دار ماكميلان عام ١٩٥٣ .

إهـــــداء

الى عاشقة اليونانيات

الدكتورة : أميرة حلمى مطر

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصــدير

يحتوى هذا الكتاب لب ما تضمنته سلسلة من المحاضرات العامة التى القيت خــلال الثلاثة اشـــهر الاولى من عام ١٩١٩ بل يكاد الكتاب — فى معظمه — أن يكون بنفس كلمات تلك المحاضرات . ولقد تم حذف التقسيم الاصلى للمحاضرات واعيــد تقسيم مادتها الى فصــول على نحو أكثر اتنـــاعا .

ولقد كان الجمهور الذى توجهت اليه المحاضرات يتالف من الجمهرة العامة ، ولم يكن قاصرا على الطلاب . وكان معظمهم بلا معرفة مســبقة بالفلسـفة . ومن هنا فان هذا الكتاب — شانه شأن المحاضرات الاصلية — لا يفترض من القارىء اية معرفة خاصة ســـابقة وأن كان يفترض — بالطبع — شــيئا من التعليم العام لــدى القارىء . ولقد جــرى شرح المصطلحات الفلسفية الفنية بعناية عندما ترد لاول مرة ، وبذل جهد خاص لطرح الافكار الفلسفية بأوضح الطرق الممكنة . ولكن يجب أن نتذكر ان كثيرا من أعمق التصورات الانسانية وأكثرها صعوبة كامنة فى الفلســـفة اليونـانية . ومثل هذه الافكار صعبة فى حد ذاتها مهما جرى التعبير عنهـــا بوضـوح . ومهما يكن الشرح مستفيضـا فانه ليس بكاف الا لجعلها صعبة بالنسبة للعقل غير المتمرس . وان اى شىء يطلب لجعل الفلسفة سهلة لا يمكن توقعه الا من الدجالين والمشعوذين .

ان الفلسفة اليونانية لــم يتقادم عليها العهــد حتى الان ، وان ثرواتها القيمة لا تنبع من وجهة نظر المؤرخ أو المهتم بالتراث القديم فحسب. اننا نتناول هنا اشياء حية لا مجرد اشياء ميتة — اننا لا نتناول العظـــام والحفريات الجافة لعصر ولى . ولقد حاولت ان احاضر واكتب للاحياء لا لمجرد اناس اثريين . ولولا ايمانى بانه يوجد فى الفلسفة اليونانية قدر — على الاقل — من الحقيقة ، تلك الحقيقة التى لا تتقادم ولا تشيخ ، لمـــا اضعت خمس دقائق من حياتى عليهـــا .

يقول كاتب شعبى حديث هو هـ . ج . ويلز فى دراسته « اول الاشياء وآخرها » : « نحن لا نربى العقول الشابه ضد المشاكل الاولية العريضة القليلة الا وهى مشاكل المتيافيزيقا . . . ونحن ام نجعل هذه العقول ليناقشوها ويصححوها ويضوؤوها . لقد كان هذا درب اليونان ونحن نجل ذلك الشعب الألهى كثيرا لانه شق طريقه . كلا ، اننا لا نحاضر شبابنا عن الفلسفة بل عن الفلاسفة ، ونحن نعرض لهم فى كتاب اثر كتاب ونحن نحكى كيف ناقشت الشعوب الاخرى هذه المشكلات . ونحن نتجنب مشكلات المتيافيزيقا ، ونحن نعطى اجابات شبه موجزة عن المناقشات وحلول هذه المشكلات التى طرحها اناس من جميع الاصناف والانواع بلغات قديمة مختلفة وفى ظل ظروف مختلفة تماما عن ظروفنا . . . ويبدو الامر كما لو كنا قد بدانا تعليم الحساب بمحاضرات طويلة عن اصل الارقام الرومانية ثم ننتقل الى حياة ودوافع علماء الرياضة العرب فى الاندلس أو نبدأ بروجر بيكون فى الكيمياء او سير ريتشارد اوين فى التشريح المقارن . . . انه العصر الذى بدات فيه القدرات التربوية تدرك ان مشكلات الميتافيزيقا وعناصر الفلسفة يجب تجديدها من جديد فى كل عقل . . . ان المطلوب هو فلسفة وليس نثارا ضحلا عن تاريخ الفلسفة . . . والطريق الحق لبحث الميتافيزيقا شانه شأن الطريق الحق لبحث الرياضة او الكيمياء — هو مناقشة النتاج المتراكم والمتجمع للفكر الانسانى فى هذه المسائل » .

هذه كلمات جميلة ، ولا شك انها تبدو حاسمة بالنسبة لسواد الناس . وبصرف النظر عن وجود عنصر من الحقيقة فيها ، فانها تحتوى على تسعة عناصر من الاغاليط . ان عناصر الحقيقة قائمة فى أن نظامنا التربوى يترك — دون استخدام — السلاح القوى للمناقشة الشفوية — وهو سلاح استعمله اليونان بقوة — ويطور المعرفة الواردة فى الكتب على حساب التفكير الاصيل . وحتى هنا يجب أن نتذكر — فيما يتعلق باليونانيين — (١) انهم اذا درسوا تاريخ الفلسفة على نحو واهن ، فذلك لانه لم يكن هناك سوى تاريخ بسيط للفلسفة و (٢) انه اذا تصور مخلوق أن المفكرين اليونانيين العظام لم يسيطروا تماما على تفكير اسلافهم

قبل تشييد مذاهبهم فانه يكون مخطئا خطا كبيرا و (٣) انه فى بعض الحالات أدى الافراط فىالاعتماد على المناقشة الشفوية —وهو عكس خطأنا — الى عدم الامانة العقلية والمراوغة والمباهاة وعدم الاكتراث بالحقيقة والضحالة وفقدان كل مبدأ ، وكان هذا هو الشأن نفسه مع السوفسطائيين .

وبشأن المقارنات بين الحساب والفلسفة ، وبين الكيمياء والفلسفة الخ ، فانها تقوم تماما على تماثل مزيف وتتضمن فشلا ذريعا لاستيعاب طبيعة الحقيقة الفلسفية واختلافها الاساسى عن الحقيقة الحسابية او الكيميائية او الفيزيائية .فلو كان اراتوستينس يعتقد أن محيــط الارض كبير على حين انه اكتشف الان انه ليس كبيرا اذن فان الرأى الاخير يلغى بكل بساطة الرأى القديم ،فالرأى الان صحيح والرأى القديم غير صحيح. ونستطيع أن نتجاهل وننسى الرأى الخاطىء تماما.غير أن تطور الفلسفة يضطرد على اساس مبادىء اخرى مختلفة للغاية،فالحقيقة الفلسفية ليست محصلة حسابية يمكن استخلاصها حتى أن الجواب يكون صحيحا أو غير صحيح نهائيا .بل الحقيقة الفلسفية تكشف ذاتها عاملا اثر الاخر فى الزمن فى مذاهب الفلسفة المتعاقبة ولانجد الحقيقة الكاملة الافى التسلسل الكامل. أن مذهبأرسطو لا يلغى ويدحض بكلبساطةمذهبافلاطون وأناسبينوزا لا ينسخ بكل بساطة ديكارت . أن ارسطو يكمل افلاطون باعتباره مكمله الضرورى ، ويفعل اسبينوزا الشىء نفسه بالنسبة لديكارت وهكذا الامر دائما . أن حساب اراتوستينس خاطىء ومن ثم نستطيع أن ننســاه . غير ان مذاهب افلاطون وارسطو واسبينوزا وليبنتز الخ كلها ســـواء عوامل للحقيقة .انها صادقة الان كما كانت فى ازمانها وان لم تكن وما كانت ابدا الحقيقة كلها ، ولهذا لا يمكن اعتبارها بكل بساطة خاطئة وأنها ولت وانها انتهت وتلاشت ، ولهذا لا نستطيع أن ننساها . وأما مســالة ما اذا كان سيستحيل علينا أن نجمع الاضواء العديدة فى بؤرة واحدة ونذيب عوامل الحقيقة المختلفة فى كل عضوى واحد أو مذهب عضوى واحد والذى يجب أن يكون المحصلة الكلية الان لهى مسالة اخرى كل ما هنا لك أن مثل هذه المحاولة قد بذلت ولكن ما من احد ســيتظاهر بانه يمكن فهمها بدون المعرفة الشاملة بجميع المذاهب السابقة وهى معرفة — فى الحقيقــة — بالعوامل المنفصلة بالحقيقة قبل أن تتجمع فى محصلة واحـدة . بجانب هذا فان مثل هذه المحاولة هي الان أيضا جزء من تاريخ الفلسفة ؟ .

ومن ثم فان اى تفكير فلسفي لا يتأسس على دراسة شاملة بمذاهب الماضي سيكون بالضرورة ضحلا وبلا قيمة . وما يخطر لنا من افكار تذهب الى انه يمكننا الاستغناء عن هذه الدراسة وان نبدأ كل شيء انطلاقا من عقولنا وان كل انسان يستطيع ان يكون فيلسوف نفسه وانه قادر على تشييد مذهبه بطريقته الخاصة — مثل هذه الافكار هي افكار جوفاء وضحلة تماما . وفي الحقيقة نجد من هذه الحقائق مثالا صارخا في ذلك الكاتب الذى اقتبسنا منه وهو يؤسلب ميتافيزيقاه .ان مثل هذه الميتافيزيقا المدعاة قائمة — كلية — على افتراض ان المعرفة وموضوعها يوجدان كل منهما في نطاقه وكل منهما خارجي بالنسبة للاخر : احدهما هنا والاخر هناك ضده ، وان المعرفة « اداة » تستحوذ بها بهذه الطريقة الخارجية على موضوعها وتجعله موضوعها وفي الحقيقة التي تستخدم فيها كلمة « اداة » هنا فان كل ما يتبقى بما في ذلك كذب المعرفة سوف يتتالى بشكل مؤكد . . اذن مثل هذا الفرض — وهو القول الذى يذهب الى ان المعرفة « اداة » — انما ياخذ به كاتبنا دون نقد ودون ظل من الحق . وهو لا يعطينا اية علامة على انه قد خطر له ان هذا فرض وانه يحتاج الى بحث او ان من الممكن لاى انسان ان يفكر على نحو آخر . ومع هذا فان من سيمنى نفسه — لا بمجرد الحفر المصطنع في تاريخ الفلسفة — بل على نحو شامل لاخضاع نفسه لنظامها سوف يتعلم — على الاقل — ان هذا مجرد فرض ، فرض مشكوك فيه تماما مما لا يملك الانسان حق الآن ان يفرضه على الجمهور دون مناقشة كما لو كان حقيقة بديهية . انه حتى ليتعلم انه فرض زائف وسوف يلاحظ — كامارة — ان الذاتية التي تتسلل وتوجه التفكير الشامل لدى السيد ويلز متطابقة في طابعها مع تلك الذاتية التي كانت الصفة الجوهرية لانهيار وسقوط الروح الفلسفية اليونانية وكانت السبب لدمارها وانحلالها الشاملين .

لهذا فانني انصح الشباب الا يعبأوا بالكلمات البراقة والضحلة من امثال الكلمات التي اقتبسناها ، ولكن قبل ان يشكلوا آراءهم الفلسفية الخاصة عليهم أن يدرسوا ويسيطروا على نحو شامل وبحمية شديدة على تاريخ فلاسفة الماضي اولا اليونان ثم المحدثين . واذا كان هذا لا يتم بمجرد قراءة ملخص حديث لذلك التاريخ بل بدراسة المفكرين الكبار في اعمالهم فانه أمر صحيح . غير أن التربية الفلسفية يجب ان تبدأ ووظيفة

مثل هـــذه الكتب على هذا النحو لا أن تكمله بـــل أن تبداه ، وحتى يمكن الحصول فى البدء على نظرة عامة لما يجب أن يدرس فيما بعد بالتفصيل ليس طريقا سيئا نبدأ به . زيادة على ذلك ان دراسة التطور والترابطات التاريخية للفلسفات المختلفة التى لا تجدها فى الكتابات الاصلية نفســها ستقدم دائما زادا لمؤرخى الفلسفة لكى يضطلعوا بـــه .

وهناك هدفان فى هذا الكتاب ربما يقتضيان منا شرحا .

اولا ، اعتمدت فى تناول الفلسفة السياسية عند افلاطـــون على محاورة « الجمهـــورية » ولم اقل شيئا عن « النواميس » . وهـــذا غير مسموح به فى تاريخ للنظريات السياسية وكذلك فى تاريخ للفلسفة يولى عناية لنغمة خاصة للسياسة . ولكن — من وجهة نظرى — تقع الفلسفة السياسية على الهامش الاقصى للفلسفة حتى ان تناولا هزيلا لهـــذا الموضوع يكون مسموحا به زيادة على ذلك فان « الجمهورية » ســـواء كتبت مبكرا ام متأخرا تعبر فى رايى عن آراء افلاطون لا آراء سقراط وتظل التعبير البارز النمطى المميز للمثال السياسى الافلاطونى مهما اقتضى هـــذا المثال فيما بعد الى تعديل من النواحى العملية .

ثانيا ، اننى لم اذكر الراى الذى ياخذ به الان البعض القائل بـــأن نظرية المثل هى حقا من انتاج سقراط لا افلاطون وان فلسفة افلاطـــون واردة فى نظرية الاعداد الملغزة الممتزجة بالمذاهب المؤلهة وغيرها . وكل ما يمكننى القول ان هـــذه النظرية كما عرضها الاستاذ « بيرنت » مثـــلا لا آخذ بها أى اننى فى الواقع لا اؤمن بها وفضلت أن اهملها على الاطلاق لما كان سيستحيل على ان ابحث المسالة بحثا دقيقا مستفيضا فى كتاب من هذا النوع . زيادة على ذلك تقوم هذه النظرية على اساس مختلف تماما عن تفسير الاستاذ « بيرنت » لبارمنيدس ، أن هذا الامر يخص تفسير المعنى الحق للفلسفة وهذا يخص فحسب المسالة المتعلقة بمن هو مؤلف الفلسفة . وتلك مسالة مبدا وهذه مجرد الاشـــخاص . أن ذلك هام بالنسبة للفيلسوف لكن هذا يهم فحسب مؤرخ الفـــكر القديم . ان الامر اشبه بمشكلة هل شيكسبير أم فرنسيس بيكون هو مؤلف المسرحيـــات المنسوبة الي شيكسبير وهي مشكلة لا تهم محب الدراما على الاطلاق .

ومما لا شك فيه ان مشكلة افلاطون — سقراط ذات اهمية بالنسبة للقدماء ، ولكن بعد كل شيء ومن الناحية الجوهرية لا يهم من هو صاحب نظرية المثل حقا ، فالشيء الجوهري الوحيد بالنسبة لنا هو « فهم » تلك النظرية واستيعاب قيمتها حقا كعامل من عوامل الحقيقة ان هذا الكتاب معنى اساسا بالافكار الفلسفية وحقيقتها ومعناها ودلالتها وليس معنيا بصوابيات واخطاء المجادلات القديمة . انه يقصد أن يكون حقا« تاريخيا» تماما كما يقصد ان يكون مناقشة للتصورات الفلسفية . لكن هذا لا يعنى لا أن الكتاب يتناول الافكار الفلسفة فى تتابعها وترابطها التدريجى ؛ وهو يقوم بهذا لا لشيء سوى ان تصورات التطور فى الفلسفة وتصورات السيرورة المضطردة للفكر الى هدف محدد وتصورات قيامهـا التدريجى والمضطرد الى ذرى عـالية للمثالية وانهيارها التالى وتدهورها الاقصى ذات تأثير عميق لا كظواهر تاريخية بل هى ذات اهمية حيوية بالنسـبة للتصور الحق للفلسفة ذاتها . ولو لم يكن الامر هكذا لكان السيد ويلز على حق كما اعتقد ومن ثم كان يحـدث تخل عن التناول وفـق الترتيب التاريخى . واخيرا يمكننى ان انوه بأن وصف هذا الكتاب بأنه تاريـخ « نقدى » يعنى أنه نقدى او يحاول ان يكون نقديا لا بالنسبة للتواريخ والنصوص والقراءات وما شاكل ذلك بل بالنسبة للتصورات الفلسفية .

واننى ادين بالفضـل للسيد ف . ل . وودوارد الاستاذ الراحل بكلية ماهندا بمدينة جال بسـيلان فى مساعدتى على استكمال فهرس الاسماء وفى المسائل الاخرى المتعددة .

يناير ١٩٢٠

و . ت . س .

الفصل الأول

فكرة الفلسفة اليونانية بصفة عامة .

اصول الفلسفة اليونانية وتطورها .

من الطبيعى فى بداية اية دراسة ان يتوقع القارىء من المؤلف ان يذكر له ما هو موضوع تلك الدراسة . ان علم النبات هو المعرفة بالنباتات وعلم الفلك هو المعرفة بالاجرام السماوية والجيولوجيا هى المعرفة بصخور القشرة الارضية فما هو — اذن — المجال الخاص للفلسفة ؟ عن اى شىء تدور الفلسفة ؟ هنا ليس من السهل الادلاء بتعريف دقيق للفلسفة بمثل السهولة التى فى العلوم الاخرى . فاولا نجد ان محتوى الفلسفة قد اختلف اختلافا كبيرا فى حقب التاريخ المتباينة . وبصفة عامة هناك اتجاه ينمو الى تضييق مجال هذا الموضوع مع تقدم المعرفة مع استبعاد ما كان فى السابق متضمنا فى الفلسفة . وهكذا نجد فى أيام افلاطون ان الفيزياء وعلم الفلك كانا واردين كجزءين من اجزاء الفلسفة بينما هما الان يشكلان علمين منفصلين . وعلى اية حال ليست هذه الصعوبة مما لايمكن تذليلها . فما يقوم اساسا ضد الجهد لوضع اطار لتحديد الفلسفة هو أن المحتوى الدقيق للفلسفة تنظر اليه مدارس الفكر المختلفة نظرات متباينة . ومن ثم فان تعريفا للفلسفة قد يرسمه احد اتباع الفيلسوف البريطانى هربرت سبنسر لن يكون مقبولا من جانب مفكر هيجلى النزعة كما ان التعريف الهيجلى مرفوض من جانب من يؤمن بسبنسر . فاذا ادخلنا فى تعريفنا عبارات على نحو « المعرفة بالمطلق » فان هذه العبارة على حين تلقى موافقة من بعض الفلاسفة فان آخرين سيرفضون وجود اى مطلق على الاطلاق . وقد تقول مدرسة اخرى انه قد يوجد مطلق لكنه مجهول حتى ان الفلسفة لا يمكن ان تكون

معرفة به . ومع هذا فقد تقول لنا مدرسة أخرى انه سواء كان هناك مطلق أم لا، وسواء أمكن معرفته أم لا فان معرفته غير مجدية على الاطلاق ولا يجب البحث فيه . ومن ثم فانه لن يمكن تقدير أى تعريف للفلسفة بدون معرفة بالاهداف الخاصة للمدارس المختلفة . بايجاز ، أن المكان الملائم لاعطاء تعريف ليس فى بداية دراسة الفلسفة بل فى نهايتها ، وحينذاك ، وقد توفرت امامنا جميع الاراء نكون قادرين على تحديد المسالة .

لهذا لن ابذل اية محاولة بطرح اى تعريف دقيق . ولكن ربما أكون قد خدمت هذا الفرض نفسه اذا التقطت بعض المعالم الرئيسية للفلسفة التى من شانها أن تميزها عن افرع المعرفة الاخرى وتصوير هذه المعالم بسرد بعض المشكلات الكبرى التى اعتاد الفلاسفة حلها دون أن يكون فى هذه المحاولة اى كمال . اولا ، ان الفلسفة تتميز عن افرع المعرفة الاخرى ، بأن هذه الافرع تتناول قسما جزئيا من العالم لدراستها بينما الفلسفة لا تتخصص على هذا النحو ، فهى تتناول الكون ككل . ان الكون واحد والمعرفة المثالية به واحدة ، غير ان مبادىء التخصص وتقسيم العمل تنطبق هنا كما فى اى مجال آخر ، ومن ثم فان علم الفلك يتخذ كموضوع له ذلك الجانب من الكون الذى نسميه الاجرام السماوية، كما يتخصص علم النبات فى حياة النبات ويتخصص علم النفس فى حقائق النفس وهكذا . غير أن الفلسفة لا تتناول هذا المجال الجزئى للوجود أو ذاك بل هى تتناول الوجود من حيث انه وجود . انها تسعى الى ان تنظر الى الكون كنسق متآزر واحد للاشياء . ويمكن وصف الفلسفة بانها علم الاشياء بصفة عامة . ان العالم بجوانبه الكونية هو موضوعها . وكل العلوم تميل الى التعميم ورد كثرة الوقائع الجزئية الى قوانين عامة مفردة . أما الفلسفة فانها تضطرد بهذه السيرورة الى حدها الاقصى فهى تعمم باكبر ما يسعها من تعميم وهى تسعى الى رؤية الكون باسره فى ضوء اقل المبادىء العامة الممكنة ، بل تسعى الى رؤيته فى ضوء مبدأ اقصى واحد لو أمكن .

ويترتب على هذا أن العلوم الخاصة تفترض موضوعها ومعظم محتوياتها ويكون هذا موضع ثقتها ، على حين أن الفلسفة تتابع كل شيء

الى اسسه القصوى . وقد يظن ان هذا الوصف للعلوم خاطىء . اليست القاعدة الجوهرية للعلم الحديث هى عدم افتراض اى شىء وعدم الثقة بأى شىء وعدم تأكيد شىء بدون برهان ومحاولة البرهنة على كل شىء ؟ لاشك ان هذا صحيح فى حدود معينة ، ولكن ليس الامر كذلك وراء هذه الحدود . فكل العلوم تفترض مبادىء معينة وحقائق معينة تعد بالنسبة لها قصوى . وبحث هذه المبادىء والحقائق هو نصيب الفيلسوف ، وهكذا تلتقط الفلسفة خيط المعرفة فى الموضع الذى تتركه عنده العلوم ، انها تبدأ حيث تنتهى هذه العلوم وهى تبحث ما تأخذه هذه العلوم كقضية مسلمة .

فلنتناول بعض الامثلة التوضحية . ان الهندسة كعلم تتناول قوانين المساحة ، لكنها تتناول المساحة كما تجدها فى الخبرة العامة المشتركة فهى تاخذ المساحة او المكان قضية مسلمة . وما من عالم بالهندسة يتساءل عن ماهية المساحة او المكان . وهذه المسألة تصبح حينئذ مشكلة أمام الفلسفة . بالاضافة الى هذا ، تقوم الهندسة على بعض القضايا الاساسية المحددة التى ترى انها واضحة فى ذاتها ولا تقتضى اى بحث . وهذه القضايا تسمى « مسلمات » . امثلة على هذا ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان وانه اذا اضيفت كميات متساوية الى كميات متساوية تكون النتيجة متساوية . ولا تبحث الهندسة فى أساس هذه المسلمات ، وهذه هى مهمة الفلسفة . ليست المسألة أن الفلاسفة يهدفون الى التشكيك فى صدق هذه المسلمات . ولكن من المؤكد ان هناك شيئا فريدا وحقيقة جديرة بالبحث هى انه توجد بعض العبارات التى تشعر أن علينا ان نتقدم عنها براهين تفصيلية وان هناك عبارات فى حالات اخرى لا نشعر ازاءها بهذه الضرورة . فكيف تكون هناك قضايا جلية بذاتها واخرى يجب البرهنة عليها ؟ ما هو اساس هذه التفرقة ؟ وعندما نفكر فيها فاننا نجد ان الخواص الفريدة للعقل انه يجب أن يكون قادرا على التعبير عن الاشياء بعبارات كلية وغير مشروطة اطلاقا دون ذرة برهان او دليل . وعندما نقول ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان فاننا لا نقصد فحسب اننا نجد هذا صحيحا بالنسبة لكل خطين متوازيين جزميين مما حاولنا أن نجربه ، بل نقصد انهما لايمكن ان يتواجدا ولن يتواجدا الا على هذا النحو . اننا نقصد انه منذ ملايين السنين لم يلتق اى خطين

منوازيين وان الامر سيكون على هـــذا النحو ايضا فى ملايين السنيين القادمة وان الامر سيكون على هذا النحو على سطح ابعد النجوم الخفية التى لا يستطيع أن يلتقطها تلسكوب . غير أنه ليست لدينا خبرة بما سوف يقع فى ملايين السنين القادمة كما انه ليست لدينا معرفة بما يحدث فى تلك النجوم البعيدة . ومع هذا فنحن نؤكد بثقة مطلقة أن مسلمتنا صادقة ويجب ان تكون صادقة بنفس القدر فى كل مكان وزمان . زيادة على ذلك اننا لا نؤسس هذا على احتمالات نجمعها من التجربة . فما من مخلوق سيجرى تجارب أو يستخدم تلسكوبات للبرهنة على امثال هذه المسلمات . فكيف تاتى أن هذه المسلمات بينة بذاتها وان العقل يستطيع أن يدلى بهـــذه التأكيدات القاطعة التى تتجاوزه بدون دليل على الاطلاق ؟ أن علمـــاء الهندسة لا يبحثون فى هذه المسائل فهم يسلمون بالحقائق . وحل هذه المعضلات يقع على عاتق الفلسفة .

مرة اخرى ان العلوم الفيزيائية تسلم بوجـــود المـــادة . غير أن الفلسفة تتساءل عن ماهية المادة . قد يبدو لاول وهلة أن هذه المشكلة تخص عالم الفيزياء لا الفيلسوف فمشكلة « تكوين المادة » مشكلة فيزيائية معروفة تماما . غير ان التأمل المتانى سوف يبين أن هذه المشكلة مشكلة مختلفة تماما عما يبحث فيه الفيلســـوف . فانه حتى لو ظهر أن المـــادة كلها اثير أو كهرباء أو ذرات فلن يساعدنا هذا فى مشكلتنا الخاصة لان هذه النظريات حتى لو امكن البرهنة عليها لا تعلمنا الا أن الانواع المختلفـــة للمادة هى اشكال من وجود فيزيائى واحد . لكن ما نريد أن تعرفه هـــو ماهية الوجود الفيزيائى نفسه . فالبرهنة على ان نوعا من المـــادة هـــو نوع آخر من المادة لا يخبرنا بالطبيعة الجوهرية للمادة . ومن ثم فـــان هذه المسالة ليست مشكلة بالنسبة للعلم بل بالنسبة للفلسفة .

وبالطريقة نفسها نجد أن جميع العـــلوم تفترض وجود الكون كقضية مسلمة . الا أن الفلســفة تسعى الى معرفة السبب فى ان هنـــاك كونا على الاطلاق — وعلى سبيل المثال هل حقا يوجد واقع اقصى واحد ينتج جميع الاشياء ؟ ولو كان الامر هكذا فما هى طبيعة هذا الواقع ؟ هل هو المادة أو العقل أو شىء مختلف عن المادة والعقل ؟ هل هو خـــير أم شر ؟ ولو كان خيرا فكيف وجد الشر فى العالم ؟ .

بالاضافة الى هذا فان كل علم — فيما عدا العلوم الرياضية البحت — تفترض صدق قانون السببية وكل دارس للمنطق يعرف أن السببية هي القانون الاقصى للعلوم وانه اساسها جميعا . فاذا لم نؤمن بصدق قانون السببية اى ان لكل شيء علة وان الاشياء تحدث دون تغيير في نفس الظروف فان جميع العلوم سوف تنهار وتصبح هشيما ا. وفي كل بحث علمي يحدث افتراض هذا القانون . واذا سالنا عالم الحيوان كيف يعرف أن جميع الجمال آكلة للاعشاب فانه سوف يشير في البداية دون شك الى الخبرة فعادات آلاف الجمال دلت على ذلك . غير ان هذا القول لا يدل الا على ان هذه الجمال المحددة هي آكلة عشب . فماذا بشأن ملايين الجمال التي لم نلاحظها بعد ؟ ان عالم الحيوان لن يملك الا ان يحيل الى قانون السببية فان تكوين الجمل على هذا النحو هو الذي يحول بينه وبين آكل اللحوم . ان المسألة مسألة علة ومعلول . فكيف نعرف ان الماء يتجمد دائما عند درجة الحرارة صفر (اذا استبعدنا مسألة الضغط الخ) ؟ كيف نعرف ان هذا صادق في مناطق الارض التي لم يشاهدها مخلوق ؟ الامر يرجع فحسب الى اننا نعتقد انه في الظروف نفسها سوف يحدث الشيء نفسه دائما وان العلل المتشابهة تنتج معلولات متشابهة دائما . ولكن كيف تعرف صدق قانون السببية او العلية نفسه ؟ ان العلم لا يطرح هذه المسألة . انه يرجع تأكيداته الى هذا القانون لكنه لا يذهب الى ابعد من هذا ، وهو يأخذ بقانونه الاساسي كقضية مسلمة . لهذا فان اسس السببية ولماذا هي قانون صادق وكيف نعرف انه صادق هي مشكلات فلسفية .

وقد ينساق الانسان إلى التساؤل عما اذا كانت المشكلات العديدة التي من هذا النوع — وخاصة تلك المرتبطة بالحقيقة القصوى — لا تتجاوز الملكات الانسانية ، كما يمكننا ان نتساءل عما اذا كان من الافضل أن نقصر مباحثنا على المسائل التي ليست « نائية عنا للغاية » . قد يتساءل الانسان عما اذا كان في الامكان بالنسبة للعقول المتناهية أن تستوعب اللامتناهي . والان من المشروع تماما ضرورة طرح امثال هذه التساؤلات وان من الضروري التوصل الى جواب حق عنها . ولكن في اللحظة الراهنة ليس هناك ما نقوله عن المسألة سوى أن هذه الاسئلة نفسها تكون مشكلة من اهم مشكلات الفلسفة وان كانت من الناحية

الفعلية لم تبحث كاملا الا فى العصر الحديث . ان اليونان لم يطرحوا المسالة (١) ولما كانت هذه المسالة نفسها مشكلة من مشكلات الفلسفة فسوف يكون من المستحسن البدء بعقل منفتح . ان المسالة لايمكن أن تتحدد مسبقا بل يجب بحثها على نحو شامل . فكون العقل المتناهى لدى الانسان لا يستطيع ان يفهم اللامتناهى عبارة قطعية من ضمن العبارات القطعية الشائعة التى تتردد من شخص لاخر كما لو كانت بديهية ومن ثم تهيمن على عقول الناس .

لكن معظم من تناولوها وقالوا بهذه العبارة لم يبحثوا فى اساسها بل اخذوها قضية مسلمة ولم يعنوا انفسهم بالبحث ابعد من هذا . ولكن علينا أولا ان نعرف بالضبط ما الذى نقصده بالضبط بمصطلحات « العقل » و « متناه » و « لامتناه » . ولن نجد أن صعوباتنا تنتهى حتى هناك .

اذن فان الفلسفة تتناول الكون ككل ، وهى لا تاخذ شيئا كقضية مسلمة . وهناك خاصية ثالثة يمكن ملاحظتها على انها شىء مهم بصفة خاصة وان كنا نمس مسائل لا يوجد بشانها اتفاق عام دون شك . أن الفلسفة هى محاولة للارتفاع مما هو حسى الى الفكر اللاحسى المحض . وهذا يقتضى بعض الايضاح .

فاذا جاز لنا القول فاننا نعى وجود عالمين مختلفين : العالم الفيزيائى الخارجى والعالم الذهنى الداخلى . فاذا تطلعنا الى الخارج فاننا نعى العالم الاول واذا حدقنا فى الداخل على عقولنا : فاننا نصبح واعين بالعالم الثانى . وقد يبدو خطأ القول بأن العالم الخارجى فيزيائى على نحو محض لانه يتضمن العقول الاخرى . انى على وعى بعقلك وهذا يشكل بالنسبة لى جزءا من العالم الذى هو خارجى بالنسبة لى . لكننى لا اتحدث الان عما تعرفه بالاستدلال بل عما ندركه على نحو مباشر فحسب . اننى لا أستطيع أن أدرك عقلك على نحو مباشر بل ادرك فحسب جسمك الفيزيائى ، وفى النهاية يتبين أننى على وعى بوجود عقلك عن طريق

---

(١) لاشك أن استدلالات الشكاك وغيرهم تتضمن هذه المسالة لكنهم لم يتناولوها فى شكلها الحديث المتفرد .

الاستدلال فحسب من الوقائع الفيزيائية المدركة مثل حركات جسمك والاصوات التى تصدرها شفتاك . والعقل الوحيد الذى استطيع ان ادركه على نحو مباشر هو عقلى . اذن هناك عالم فيزيائى خارجى بالنسبة لنا وهناك عالم ذهنى باطنى .

فاى من هذين العالمين يعد اكثرهما واقعية على نحو طبيعى ؟ ان الناس سيعدون اكثر هذين العالمين حقيقة هو اكثرهما الفة ، وهو ذلك العالم الذى يتصلون به اول ما يتصلون والذى لديهم اكبر خبرة به ، وهذا دون شك هو العالم المادى الخارجى فعندما يولد طفل فانه يستدير بعينيه نحو الضوء الذى هو شىء فيزيائى خارجى .وبالتدريج يحدث له ان يعرف الاشياء المختلفة فى الغرفة .فهو يعرف امه لكن امه هى فى المقدام الاول شىء فيزيائى ،انها جسم.ولا يحدث الا بعد فترة طويلة ان تصبح الام بالنسبة للطفل عقلا او نفسا .وبصفة عامة ان كل تجاربنا الاولى هى عن العالم المادى .ولا يحدث ان تعرف العالم الذهنى او العقلى الا بالاستبطان ولا تقوم عادة الاستبطان الا فى الشباب او الرجولة وهى لا تحدث اطلاقا لعدد كبير من الناس .وفى كل هذه السنوات المبكرة التى تحدث فيها المعرفة بالانطباعات اى عندما تتكون اشد افكارنا باستمرار عن الكون نكون مهتمين فى اغلب الامر بالعالم المادى فحسب .اما العالم الذهنى الذى نكون اقل الفة به فانه يميل الى ان يظهر لنا جميعا شيئا غير حقيقى نسبيا ، يبدو عالما من الظلال ، ويصبح اتجاه عقولنا ماديا .

وما قلته عن الفرد صادق بالمثل على العرق ، فالانسان البدائى لا يتربى على وقائع ذهنه فالضرورة ترغمه على ان يكرس معظم حياته للحصول على الطعام ودفع الاخطار التى تهدده دوما من الاشياء المادية الاخرى . وحتى بيننا فان غالبية الناس عليهم ان يمضوا معظم وقتهم فى النظر الى الجوانب المختلفة للاشياء الخارجية بالنسبة لهم . وبالتدريب الفردى لكل إنسان ، وبعادة الوراثة الطويلة يميل الناس حينئذ الى اعتبار العالم الفيزيائى اكثر حقيقة من العالم العقلى .

ونجد وفرة من البديهيات على هذا فى بناء اللغة الانسانية . فنحن نسعى الى شرح الغريب من طريق ما هو معروف تماما ونحن نحاول ان نعبر عن غير المألوف فى اطار المألوف . وسوف نجد أن اللغة تسعى دائما الى التعبير عن العقل بالمماثلة مع ما هو فيزيائى . فنحن نتحدث عن الانسان باعتباره مفكرا « واضحا » . فالوضوح صفة للاشياء الفيزيائية . فالماء يكون واضحا أو صافيا اذا لم تكن به شوائب من المادة فيه . ونحن نقول ان افكار الانسان مضيئة . ونحن نقوم بتشبيه مستمد من الضوء المادى . ونحن نتحدث عن تكون فكرة لدينا « فى مؤخرة عقلنا » . « اى المؤخرة ؟ » هل للعقل مقدمة ومؤخرة ؟ اننا نتحـدث عنه كما لو كان شيئا فيزيائيا يشغل مكانا . اننا نتحدث عن عادات ذهنية خاصة « بالانتباه ». والانتباه يعنى مد العقل او توجيهه فى اتجـاه خاص . اننا نتامل عن طريق عكس افكارنا وهذا يعنى عكس افكارنا على ذاتها . ولكن اذا تحدثنا حرفيا فان الاشياء الفيزيائية يمكن أن تمتد وتستدير وتنحنى . وعندما نريد أن نعبر عن شىء ذهنى فاننا نتحدث عنه عن طريق المماثلة . اننا نتحدث عنه فى اطار الاشياء المادية الفيزيائية . وهذا يبين كيف أن ماديتنا عميقة الجذور . ولو كان العالم العقلى اكثر الفة وحقيقة لنا عن العالم المادى لكانت اللغة قد بنيت على المبدا العكسى . ان اقـدم كلمات اللغة كانت ستعبر عن الحقـائق العقلية ولكان علينا بعد هذا أن نحاول التعبير عن الاشـياء الفيزيائية من طريق المماثلات العقلية .

وعادة ما يسمع الانسان فى الشرق عن المثالية الشرقية مقابل المادية الغربية مثل هذه العبارات قد تحتوى على بعض الحقيقة النسبية . ولكن اذا كانت تعنى انه يوجد فى الشرق او فى اى مكان آخر فى العالم عرق من الشعوب مثاليون بطبعهم فانها تكون عبارات جـوفاء فالمادية مغروسة فى جميع الناس . ونحن نولد ماديين سواء كنا شرقيين أم غربيين . ومن ثم عندما نحاول أن نفكر فى الاشياء التى تعد غير مادية مثل الله او النفس . فان الامر يقتضى مجهودا مستمرا وكفاحا هائلا لتجنب تصورها كاشـياء مادية وهذا يبـدو مناهضا للامور . وربما كانت هناك مئـات الآلاف من السنين من المادية المتوارثة ضدنا . والفكرة الشائعة عن الاشباح تفسر هذا ، فان أولئك الذين يؤمنون بالاشباح افترض انهم يعتبرونها كنـوع

من النفوس غير المتجسدة . ان شخوص الاشباح فى المجلات تظهرها فيما لو كانت تتكون من مادة لكنها مادة من نوع « رقيق » لشبه بالبخار . وهناك مذاهب فكرية هندية معينة تنظر الى نفسها على أنهـا مثالية مع هذا تعلمنا ان الفكر او العقل نوع دقيق من المادة للغاية ادق من اى مادة يتناولها عالم الفيزياء أو الكيمياء . وهذا مثير لانه يكشف عن أن المؤلفين القائلين بامثال هذه الافكار يشعرون شعورا غامضا أنه من الخطأ التفكير فى الفكر كما لو كان مادة لكنهم غير قادرين على التفكير فيه على نحو آخر وذلك بسبب مادية الانسان الكامنة فيحاولون أن يكفروا عن خطئهم بجعل المادة مادة « رقيقة » . وبطبيعة الحال هذا لغو شأن اعتذار الام عن ولادتها لطفل غير شرعى بقولها انه طفل « صغير » جدا . فهذه المادة « الرقيقة » مادية شأن الرصاص أو النحاس . ومثل هذه المذاهب مادية محض ، الا انها تصور الصعوبة الفريدة التى يواجهها العقل العادى فى محاولته الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير اللاحسى ، وهو تصور المادية الكامنة فى الانسان .

ان هذه النزعة المادية الانسانية الطبيعية هى ايضا سبب التصوف والرمزية . فالتفكير الرمزى يحتوى بالضرورة على حدين . الرمز والحقيقة التى يرمز اليهما والرمز هو دائما شىء حسى أو مادى أو أنه صورة ذهنية لمثل هذا الشىء والحقيقة هى دائما شىء لا حسى . ولما كان العقل الانسانى يجد نفسه دائما يخوض فى كفاح مميت للتفكير على نحو لا حسى فانه يسعى الى مساعدة نفسه بالرموز ، فهو يتناول شيئا ماديا ويجعله يرمز الى الشىء غير المادى الذى هو شىء واه حتى يصعب التقاطه . وهكذا نتحدث عن الله باعتباره « نور الأنوار » . ولاشك أن هذا تعبير طبيعى للغاية عن الوعى الدينى وله معناه ، لكنه ليس الحقيقة العارية ، فالنور هو وجود فيزيائى والله ليس نورا تماما كما انه ليس حرارة أو كهرباء . ان الناس يتحدثون عن الرمزية كما لو كانت شيئا ساميا ورائعا . انهم يقولون : « يالها من قطعة مثيـــرة من الرمزية ! » لكن الرمزية فى الحقيقة هى علامة على عقل غير صارم . وهى علامة على ضعفنا لا على قوتنا فجذرها قائم فى النزعة المادية وهى نتاج وصياغة اولئك الذين هم غير قادرين على الارتفاع الى ما فوق المستوى المادى .

والان : الفلسفة هى فى جوهرها محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الرمزى والتصوق للوصول الى الحقيقة العارية والتقاط ما وراء الرمز كما هو فى حد ذاته . وهذه الاشكال الدنيا من التفكير هى عون لاولئك الذين هم انفسهم فى مستوى ادنى من مستواهم لكنهم ارهاص لاولئك الذين يسمون الى الوصول الى اعلى مستوى من الحقيقة .

وغالبا ما يقال ان الفلسفة هى موضوع صعب ومعضل وتكمن صعوبتها فى الاغلب فى محاولة التفكير على نحو غير حسى . وعندما نصل الى اى شىء فى الفلسفة يبدو انه يتجاوزنا فاننا سوف نجد بصفة عامة ان جذر المشكلة يكمن فى اننا نحاول ان نفكر فى الاشياء غير الحسية بطريقة حسية ، اى اننا نحاول ان نكون صورا ذهنية لها فان كل الصور الذهنية تتكون من مواد حسية ، ومن ثم لا تكون مثل هذه الصورة ملائمة للتفكير المحض . وتستحيل المبالغة فى هذه الصعوبة ، فحتى أعظم الفلاسفة قد خضع لها . وسوف يشير دائما الى انه عندما يفشل فيلسوف عظيم مثل بارمنيدس أو افلاطون ويبدأ فى التخبط فى المصاعب فالسبب عادة هو انه بالرغم من احرازه للحظة من اللحظات للتفكير المحض فانه يغوص ثانية ويستبده التفكير الحسى وانه يحاول تكوين صورة ذهنية لما هو وراء قوة أى من مثل هذه الصور لعرضه ومن ثم يقع فى التناقضات وعلينا أن نضع هذا دائما نصب أعيننا فى دراسة الفلسفة .

وفى الازمنة الحديثة ، تنقسم الفلسفة الى الميتافيزيقا التى هى نظرية الحقيقة وفلسفة الاخلاق وهى نظرية الخير وعلم الجمال وهو نظرية الجميل . وعلى أية حال فان التقسيمات الحديثة لا تناسب بالمرة الفلسفة اليونانية ، ولهذا يفضل ترك الاقسام الطبيعية تتطور بنفسها ونحن نصاعد بدلا من محاولة ارغام مادتنا الى التكيف مع هذه الاشكال .

فاذا تطلعنا الان الى العالم وتساءلنا فى اية افكار وفى اية عصور قد احرز ذلك التفكير الذى حاولنا وصفه درجة عليا من التطور فاننا لن نجد مثل هذا التطور الا فى اليونان قديما وفى أوربا الحديثة . لقد كانت هناك حضارات عظمى فى مصر والصين واشور وهكذا . ولقد انتجت هذه

الحضارات الفن والدين ولكن ما من فلسفة يمكن الحديث عنها وحتى روما القديمة لم تضف شيئا الى معرفة العالم الفلسفية فمن يسمون بفلاسفتها ماركوس أورليوس وسنكا وابكتيتوس ولوكريشيوس لم يقدموا اى مبدا جديد من الناحية الجوهرية ، فهم كانوا مجرد تلامذة للمدارس اليونانية والذين قد تكون كتاباتهم ذات اهمية وشعور نبيل لكن افكارهم الجوهرية لا تحتوى شيئا لم يتطور من قبل عند اليونان .

والحالة بالنسبة للهند اكثر مدعاة للشك فالاراء قد تختلف عما اذا كان للهند فلسفة اصلا . ان الاوبانيشاد تحتوى على تفكير دينى — فلسفى من نوع ما . وبعد هذا تكونت لدينا ما يسمى بمدارس الفلسفة الست . والاسباب التى تدعو الى عدم ادراج هذا التفكير الهندى عادة فى تواريخ الفلسفة تكمن فى الاتى :

اولا : الفلسفة فى الهند لم تفصل نفسها اطلاقا من الاحتياجات الدينية والعملية ونادرا ما نجد المعرفة المثالية فى حد ذاتها فالمعرفة مرغوبة لا لشىء سوى أن تكون وسيلة للخلاص . يقول ارسطو ان الفلسفة والعلم جذورهما فى الدهشة — الرغبة فى المعرفة والفهم من اجل المعرفة والفهم فى حد ذاتهما . غير ان جذور التفكير الهندى قائم فى قلق الفرد للخلاص من شرور الوجود ومصائبه . وهذه ليست بالروح العلمية بل الروح العملية ، وهى السبب فى مولد الاديان لا الفلسفات . وبطبيعة الحال من الخطأ تصور ان الفلسفة والدين منفصلان كلية ولا يوجد أساس مشترك بينهما ، فهما فى الواقع على صلة قربى أساسا لكنهما أيضا متمايزان وربما كانت اصدق نظرة اليهما هى انهما متماثلان فى الجوهر ومختلفان فى الشكل فجوهرهما هو الحقيقة المطلقة وعلاقة جميع الاشياء بما فى ذلك الانسان — بتلك الحقيقة المطلقة . ولكن بينما تعرض الفلسفة هذا الموضوع على نحو علمى على شكل تفكير خالص فان الدين يعرضه على شكل صور حسية وأساطير وصور خيالية ورموز .

وهذا يفضى بنا الى السبب الثانى الذى يجعل التفكير الهندى يصنف على نحو أفضل على انه تفكير دينى اكثر منه تفكيرا فلسفيا ، فان هذا التفكير نادرا ما يرتفع أو لا يرتفع اطلاقا من التفكير الحسى الى التفكير المحض . انه تفكير شاعرى اكثر منه تفكيرا علميا . انه تفكير قانع بالرموز والاستعارات بدلا من التفسيرات العقلانية وكل هذا علامة على العرض الدينى — لا الفلسفى — عن الحقيقة . مثلا : التفكير الرئيسى فى الاوبانيشاد هو ان الكون كله مستمد من كائن واحد لا يتغير خالد لا متناه يسمى « برهمان » أو « باراماتمان » . وعندما نصل الى المسألة الحاسمة وهى كيف ظهر الكون من هذا الكائن نجد عبارة على هذا النحو : « على غرار ظهور الالوان فى الشعلة أو الحديد المحمى من الشىء الكامن المطوى آلاف الطيات كذلك جميع الاشياء تظهر من (اللامتغير) وتعود اليه ثانية » أو مرة أخرى : « كما أن النسيج يصدر عن العنكبوت وكما تنطلق الشرارات الصغيرة من النار فكذلك من النفس الواحدة تنطلق كل الحيوانات الحية وكل العوالم وكل الالهة وكل الكائنات » . ان هناك آلافا من امثال هذه العبارات فى الاوبانيشاد . ولكنه واضح ان هذه العبارات لا تفسر شيئا ولا تحاول ان تفسر شيئا ، فهى ليست سوى كنايات أو تشبيهات خجلة ، انها صور شاعرية اكثر منها تفكيرا علميا . وهى قد تشبع الخيال والمشاعر الدينية لكنها لا تشبع الفهم العقلى . أو مرة أخرى عندما يصف « كريشنا » — فى بها جافات — جيتا — نفسه على انه القمر وسط منازل القمر والشمس بين النجوم وميرو وسط الجبال ذات القمم العالية فانه من الواضح اننا امام مجرد تراكم صورة حسية اثرة على صورة حسية دون مزيد من الفهم عن طبيعة الكائن المطلق فى حد ذاته . أن القمر والشمس وميرو هى اشياء حسية فيزيائية وهذا تفكير حسى كلية على حين أن هدف الفلسفة هو الارتفاع الى التفكير المحض وفى امثال هذه الفقرات لا تزال على مستوى الرمزية والفلسفة لا تبدا الا

عند تجاوز الرمزية . ومما لا شك فيه انه يمكننا ان نتخذ الخط الذاهب الى ان تفكير الانسان عاجز عن التقاط اللامتناهى فى حد ذاته ونستطيع ان نرتد ثانية الى الرموز . لكن هذه مسالة اخرى ، وسواء كان ممكنا ام مستحيلا الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير الخالص فان الفلسفة هى اساسا محاولة للقيام بهذه المحاولة .

واخيرا ، يستبعد التفكير الهندى عادة من تاريخ الفلسفة لان هذا التفكير — مهما تكن طبيعته — قائم خارج التيار الرئيسى للتطور الانسانى ، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية أو غيرها . وبالتالى مهما تكن قيمته فى حد ذاته فانه لم يمارس الا تاثيرا واهنا على الفلسفة بصفة عامة .

وأحيانا ما يثير المستشرقون انفسهم ان الفلسفة اليونانية قد نبعت من الهند ،واذا كان هذا صحيحا فان هذا سيكون له تاثير بالغ على عبارتنا فى آخر فترة سابقة . لكن الامر ليس صحيحا . لقد ساد الاعتقاد بان الفلسفة جاءت من « الشرق » لكن المقصود بهذا مصر . وحتى هذه النظرية جرى التخلى عنها . ان الثقافة اليونانية — وخاصة الرياضة والفلك — تدين بالكثير لمصر ، لكن اليونان لا تدين بفلسفتها لهذا المصدر. والرأى القائل بانها ولدت على ايدى كهنة الاسكندرية وغيرهم الذين كان دافعهم وهم يعرضون انتصارات الفلسفة اليونانية على انها مستمدة من مصر انما يتملق زهوهم القومى . لقد كان شيئا عظيما طيبا ان يقولوا : « لابد أن هذا جاء منا » . لقد كان هناك دافع مماثل بالضبط كامن وراء الزعم الاستشراقى بأن الفلسفة اليونانية جاءت من الهند . ولا يوجد اى دليل على هذا ، فهذا الرأى قائم أساسا على تشابه مفترض بين الهند واليونان ، لكن هذا التشابه فى الحقيقة هو تشابه اسطورى . فالطابع الكلى للفلسفة اليونانية أوربى وغير شرقى حتى النخاع . وعادة ما يطرح مذهب اعادة التناسخ . ان هذا المذهب الهندى الطابع يقول به الفيثاغوريون ومنهم انتقل الى امبيدوكليس وافلاطون . لقد استمده الفيثاغوريون من النحلة الاورفية التى قد يكون انحدر اليها من الهند بشكل غير مباشر وان كان هذا ايضا غير مؤكد وهو موضع الشك فى

الحقيقـية . ولكن حتى لو كان هـذا حقيقيا فانه لا يبرهن على شيء . فالتناسخ ليست له الا اهمية ضئيلة فى الفلسفة اليونانية . وحتى عنـد افلاطون الذى استغله استغلالا كبيرا غير جـوهرى بالنسـبة للافكار الرئيسـية لفلسفته ولا يرتبط بها الا ارتباطا مصطنعا . وان تاثير هـذا المذهب على فلسفة افلاطون كان تاثيرا سيئا فقد كان مسئولا الى حد كبير عن الخطا الكبير فى فلسفته مما اقتضى الامر وجود ارسـطو لتصويبه . وكل هذا سيتضح عندما نبحث فى مذهبى افلاطون وارسطو .

ان اصل الفلسفة اليونانية ليس قائما فى الهند او مصر او اى قطر خارج اليونان . لقد كان اليونان انفسهم هم وحدهم المسـئولين عنها . وليس الامر كما لو كان التاريخ يرتد بفكرهم غحسب الى موضع كان عنده متطورا من قبل ولا يستطيع تفسير بداياته . اننا نعرف تاريخ الفلسـفة اليونانية منذ المهد اذا جاز لنا القول بذلك . وفى الفصلين القادمين سوف نرى ان المحاولات اليونانية . الاولى كانت الى حد كبير محـاولات مفكر مبتدىء فكانت فجة بلا تشكيل او ملامح وسيكون من الضـلال افتراض انهم لم يقوموا بهذه المحاولات البسيطة لانفسهم . ومن هـذه البدايات الفجة نستطيع ان نتتبع التطور الكل بالتفصيل حتى ذروته عند ارسطو وما بعد ارسطو . ومن ثم ليست هناك حاجة الى افتراض وجود تأثير خارجى فى اى موضع .

تبدأ الفلسفة اليونانية فى القرن السادس قبل الميلاد . وهى تبدا عنـدما حاول الناس لاول مرة ان يدلوا بـرد علمى عن سؤال : « ما هو تفسير العالم ؟ » وقبل هذه الحقبة كانت لدينا بالطبع الاساطير والاراء عن نشاة الكون ولا هوتيات الشعراء . لكنها لا تحتوى على اى محاولة لطرح تفسير طبيعى للاشياء ، فهى تمت الى مجالات الشـعر والدين لا الفلسـفة .

وعندما نتحدث عن فلسفة اليونان لا يجب ان نفترض اننا نشـير فحسب الى الارض الام التى نسميها الان اليونان . ففى العصور القديمة للتاريخ هاجر يونانيو الارض الام الى جزر بحر ايجه وصقلية وجنـوب

ايطاليا وساحل آسيا الصغرى وفى اماكن اخرى واسسوا مستعمرات مزدهرة . وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الاماكن ولهذا يجب البحث عنها عرقيا أكثر من البحث عنها ارضيا او جغرافيا . فهى فلسفة قوم للعرق اليونانى اينما كان مستواهم ، وفى الحقيقة ، ان اول فترة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق افكار اولئك اليونايين المستعمرين. ولم يحدث الا مع سقراط ان بدات الفلسفة تنتقل الى الارض الام .

وتنقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعى الى ثلاث فترات : يمكن وصف الفترة الاولى بشكل غير دقيق على أنها فترة الفلسفة السابقة على سقراط وان كانت لا تشمل السوفسطائيين الذين كانوا معاصرين وسابقين فى ان واحد على سقراط . وهذه الفترة هى ظهور الفلسفة اليونانية . ثانيا : الفترة من السوفسطائيين الى ارسطو والتى تشمل سقراط وافلاطون وهى فترة نضج الفلسفة اليونانية والسمت الحقيقى والذروة القصوى لها هى دون شك مذهب ارسطو . واخيرا فترة الفلسفة ما بعد ارسطو التى تشكل سقوط وانهيار الفكر القومى . وليست هذه التقسيمات بالتقسيمات المتعسفة فكل فترة لها خصائصها الخاصة سوف توصف فى حينها .

وهناك كلمات قليلة يجب أن تقال عن مصادر معرفتنا بالفلسفة السابقة على سقراط . فاذا اردنا ان نعرف تفكير افلاطون وارسطو عن اية مسالة فليس امامنا الا الرجوع الى مؤلفاتهما . غير ان اعمال الفلاسفة السابقين لم تصل الينا الا على شكل شذرات كما أن عددا كبيرا من هؤلاء الفلاسفة لم يدونوا آراءهم كتابة . ومعرفتنا بمذاهبهم هو نتيجة جهد دؤوب قام به الدارسون للمادة المتاحة . ولحسن الحظ كانت هذه المادة ثرة ويمكن تقسيمها الى ثلاث مجموعات : اولا شذرات الكتابات الاصلية للفلاسفة انفسهم وهذه كانت فى حالات عديدة طويلة وهامة وفى حالات اخرى كانت نادرة . ثانيا هناك اشارات عند افلاطون وارسطو ومن اكثرها اهمية ما نجده فى المقالة الاولى من كتاب « الميتافيزيقا » لارسطو الذى هو تاريخ للفلسفة حتى عصره وهو اول محاولة مسجلة لكتابة تاريخ للفلسفة . ثالثا : هناك مادة هائلة من المصادر بعضها قيم وبعضها عديم القيمة واردة فى مؤلفات المفكرين المتاخرين ولكن فى العصر القديم .

الفصل الثاني

الايونيــون

يمت اقدم فلاسفة اليونان لمــا سمى فيما بعد بالمدرسة الايونية . والاسم مشتق من ان الممثلين الرئيسيين الثلاثة لهذه المدرسة وهم طاليس وانكسماندريس وانكسمانس كلهم من ايونيا اى من ساحل آسيا الصغرى.

طــاليس

يعد طاليس مؤسس اقدم مدرسة فى التاريخ مؤسس وأب الفلسفة كلها . لقد ولد حوالى ٦٢٤ ق . م ومات حــوالى ٥٥٠ ق . م وهــذه التواريخ تقريبية ويجب ان يكون مفهوما ان الشىء نفسه صــادق تقريبا بالنسبة لتواريخ الفلاسفة الاول . ويختلف الدارسون المختلفون احيانا فى حوالى عشر سنين فى التواريخ التى يقــولونها . ونحن لن ندخــل فى جدل حول هذه المسائل على الاطلاق لانها بلا اهميــة . ويجب ان يكون مفهوما طوال هذه المحاضرات ان التواريخ الواردة تقريبية .

على اية حال كان طاليس معاصرا لصولون وكروسيوس . وكان مشهورا فى القــديم بتعاليمه الرياضة والفلكية وحصــافتة العمليــة وحكمته . ويرد اسمه فى كل احصــاء للحكماء السبعة . وقصــة الحكماء السبعة غير تاريخية . لكن لما كانت قوائم اسمائهم ترد لــدى الكتاب المختلفين على نحو متباين بينما يرد اسمه عندهم جميعا فان هذا يدل على مدى التقدير الذى كان القدماء يكنونه له . ولقد حدث كسوف للشمس عام ٥٨٥ ق . م ويقال ان طاليس تنبأ به وكان هذا عمــلا فذا بالنسبة لفلك تلك الازمان . ولابد انه كان مهندسا عظيما لانه قام بتحويل مجرى نهر هاليس عندما كان كروسوس وجيشه عاجزين عن عبوره . ولا يعرف شىء آخر عن حياته بالرغم من وجود قصص عنه مشكوك فى صحتهــا .

ولم تكن هناك كتابة لطاليس واردة حتى فى زمن ارسطو ويسود الاعتقاد انه لم يكتب شيئا . وتتألف فلسفته — اذا جاز لنا أن نسميها فلسفة بقدر ما نعرف — من قضيتين : اولا : ان اصل الاشياء جميعا هو الماء وكل شيء يعود الى الماء . وثانيا : ان الارض قرص مسطح مستو يطفو على الماء . والقضية الاولى التى هى القضية الرئيسية تعنى أن الماء هو النوع الاولى الواحد للوجود وان كل شيء آخر فى الكون ليس الا مجرد تغير للماء . ولابد أن ينشأ سؤالان على نحو طبيعى : لماذا اختار طاليس الماء مبدأ اول ؟ وبأية عملية يمكن للماء — فى رأيه — أن يتغير الى الاشياء الاخرى ، كيف تشكل الكون ماء ؟ ونحن لا نستطيع ان نجيب عن كلا السؤالين على وجه اليقين . يقول ارسطو ان قد يكون طاليس على الارجح قد استمد رايه من ملاحظة ان تغذية جميع الاشياء من الرطوبة وان الحرارة الفعلية نفسها تتولد منها وان الحياة الحيوانية مستمدة من الماء . ، . ومن كون بذور الاشياء جميعا ذات طبيعة رطبة وان الماء مبدا اول لكل الاشياء الرطبة قد يكون هذا هو التفسير الحق . لكن يلاحظ انه حتى ارسطو يستعمل كلمة « على الارجح » ومن ثم يضفى على عبارته مجرد ترابط عرضى . اما كيف ظهر الكون — فى رأى طاليس — من الماء فهى مسألة اكثر مدعاة للشك . واغلب الظن انه لم يطرح على نفسه ، هذا التساؤل ولم يدل باى تفسير . وعلى اية حال لم يعرف شيء بهذا الصدد .

ولما كان هذا هو لب وجوهر تعاليم طاليس فاننا قد نتساءل — على نحو طبيعى — عن السبب الذى يدعو الى ضرورة منحه لقب أب الفلسفة على اساس هذه الفكرة الفجة وغير المتطورة . لماذا يجب ان يقال ان الفلسفة بدأت هنا بصفة خاصة ؟ ان دلالة طاليس ليست فى ان لمانه الفلسفى اية قيمة فى ذاته بل فى انه كان اول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادىء طبيعية وعلمية دون عون من الاساطير والالهة المصطبغة بصبغة انسانية . زيادة على ذلك ، فقد طرح طاليس المشكلة وحدد اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على سقراط . ولقد كان التفكير الانسانى فى تلك الفترة انه لابد ان يوجد وراء التكثر فى العالم مبدا اقصى واحد . وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من طاليس الى

انكساجوراس هى طبيعة ذلك المبدأ الاول الذى صدرت منه جميع الاشياء. وكل مذاهبهم هى محاولات للاجابة عن هذا التساؤل ويمكن تصنيفهم حسب ردودهم المختلفة . وهكذا نجد طاليس يؤكد ان الحقيقة القصوى هى الماء ويحددها انكسماندريس بانها المادة اللامتناهية ويحددها انكسمانس بانها الهواء ويحددها الفيثاغوريون بانهاالعدد ويحددها الايليون بانها الوجود الكونى ويحددها هيرقليطس بانها النار ويحددها امبيدوكليس بانها العناصر الاربعة ويحددها ديمقريطس بانها الذرات وهكذا .وهكذا كانت الفترة الاولى اساسا كونية بطابعها وكان طاليس هو الذى حدد طابعها . وتكمن اهميته فى انه اول من طرح المشكلة لا انه اعطى اى حل عقلى لها .

لقد راينا فى الفصل الاول أن الانسان مادى بشكل طبيعى وان الفلسفة هى حركة مما هو حسى الى التفكير غير الحسى . وكما يجب ان نتوقع بدات الفلسفة اذن فى المادية . وجاء الجواب الاول عن التساؤل بشأن الحقيقة القصوى ليضع طبيعة هذه الحقيقة فى الشىء الحسى ، فى الماء . والعضوان الاخران فى المدرسة الايونية وهما انكسماندريس وانكسمانس هما ايضا ماديان . ومن ايامهما وطالع يمكننا ان نتتبع الظهور التدريجى للتفكير — مع وجود انقطاعات وتراخيات عرضية — من هذه النزعة الحسية لدى الايونيين عبر مثالية الايليين شبه الحسية الى ذروة التفكير غير الحسى فى مثالية افلاطون وارسطو .ومن المهم أن نضع فى الاعتبار أن تاريخ الفلسفة ليس مجرد خليط اعمى من الاراء والنظريات تتعاقب دون ترابط او نظام . انه تطور منطقى وتاريخى كل خطوة تتحدد بالخطوة السابقة وتتجاوز تلك الخطوة السابقة نحو هدف محدد . والهدف — بالطبع — مرئى بالنسبة لنا لكنه لم يكن مرئيا بالنسبة للمفكرين الاول انفسهم .

ولما كان الانسان يبدأ بالنظر نحو العالم الخارجى لا نحو الداخل الى نفسه فان هذه الحقيقة حددت ايضا طابع الحقبة الاولى من الفلسفة اليونانية . فقد انشغلت فحسب بالطبيعة ؛ بالعالم الخارجى ولم تنشغل بالانسان الا باعتباره جزءا من الطبيعة . انها تتطلب تفسيرا للطبيعة وهذا القول هو نفس القول بانها فلسفة كونية فمشكلات

اليونانية تناولها تناولا واهنا بل انها لا تتناوله على الاطلاق . ولم يحدث الا عند السوفسطائيين أن التفتت الروح اليونانية نحو الداخل الى نفسها وبدأت فى النظر الى هذه المشكلات ومع ظهور هذه النظرة نكون قد انتقلنا من الفترة الاولى للفلسفة اليونانية الى فترتها الثانية .

ولما كان الفلاسفة الايونيون جميعا ماديين فهم احيانا ما يسمون باصحاب النزعة المادية الحية Hyliocists من الكلمة اليونانية Hulé وتعنى المادة .

انكسماندريس

والفيلسوف التالى فى المدرسة الايونية هو انكسماندريس ولقد كان مفكرا اصيلا وجريئا بشكل كبير . وربما ولد حوالى عام ٦١١ ق. م وتوفى حوالى ٥٤٧ ولقد كان من سكان مدينة مليتس او ملطيا ويقال انه كان تلميذا لطاليس . وسوف نتبين انه اذن كان معاصرا لطاليس وان كان صغير السن فلقد ولد فى الوقت الذى كان طاليس فيه مزدهرا وكان اصغر منه بجيل . وكان أول يونانى يكتب بحثا فلسفيا ولسوء الحظ قد فقد . ولقد كان بارزا بسبب معرفته الفلكية والجغرافية وفى هذا الصدد كان اول من رسم خريطة . ولا تعرف تفاصيل حياته .

لقد جعل طاليس المبدأ الاقصى للكون هو الماء . ولقد اتفق أنكسماندريس مع طاليس ان المبدأ الاقصى للاشياء هو مبدأ مادى لكنه لم يجعله الماء بل لم يعتقد انه اى نوع خاص من أنواع المادة ، بل هو بالاحرى مادة بلا تشكيل ولا بتحديد وبلا ملامح بصفة عامة . ان المادة — كما نعرف — هى دائما نوعا خاصا من المادة فهى يجب أن تكون حديدا أو نحاسا أو ماء أو هواء أو اى شىء آخر . والفرق بين الانواع المختلفة للمادة فرق كيفى اى اننا نعرف أن الهواء هواء لان له صفات الهواء وانه يختلف عن الحديد لان الحديد له صفات الحديد وهكذا . اما المادة الاولى عند انكسماندريس فهى مجرد مادة لم تتخصص بعد لتصبح انواعا مختلفة للمادة . ولهذا فان هذه المادة بلا صفات وهى هلامية . ولما

كانت غير متعينة من ناحية الكيف فانها غير محددة من ناحية الكم . لقد اعتقد انكسماندريس أن هذه المادة تمتد الى مالا نهاية فى المكان — والسبب الذى طرحه لقوله بهذا الراى هو انه لو كان للمادة قدر محدد لكانت قد استنفذت منذ فترة طويلة فى خلق العوالم المتعددة وفنائها . ومن ثم يسمى مادته هذه « اللامتعينة » . وبالنسبة لهذه العوالم المتعددة فان الراى الشائع عن انكسماندر هو انه يؤمن بأن هذه العوالم تتتابع فى الزمان وانه قد خلق فى البداية عالم وتطور وانهار ثم ولد عالم آخر وتطور وانهار وأن هذه الدورة المنتظمة للعوالم تستمر الى الابد . وعلى اية حال فان الاستاذ بيرنت من رأيه أن عوالم انكسماندريس المتعددة لا تتتبع بالضرورة بل هى عوالم موجودة متعاصرة وحسب هذا الراى قد يوجد أى عدد من العوالم تتواجد فى وقت واحد . ولكن حتى لو كان الامر هكذا لا يزال من الحق أن هذه العوالم قائمة الى الابد بل هى تبدأ وتتطور وتنهار وتخلى خلال الزمن المكان لعوالم اخرى .

والان . كيف تشكلت هذه العوالم المختلفة من مادة انكسماندريس الهلامية التي بلا تحديد؟أن انكسماندريس غامض بصدد هذه المسألة وليس لديه شىء محدد تماما يطرحه : فالمادة اللامتناهية اللامحدودة تنفصل عن طريق عملية متصورة غامضة وتتحول الى « الحـــار » و « البارد » . والبارد هـــو الضباب والرطوبة . وهذه المـــادة الباردة والرطبة تصبح الارض فى مركز الكون .والمادة الحارة تتجمع على شكل محيط نارى حول الارض . والارض التى هى فى المركز كانت فى الاصل سيالة . وحرارة محيط الارض جعلت مياه الارض تتبخر على نحو مضطرد مما انشأ الغلاف الجوى الذى يحيط بالارض . ولقد كان اليونانيون الاول يعتبرون الهواء والبخار شيئا واحدا . ولما امتد هذا الهواء او البخار تحت تاثير الحرارة فجر المحيط الساخن الخارجى للنار الى سلسلة من القشرات الهائلة الشبيهة بالعجلات تحيط بالارض وقد تسال على نحـــو طبيعى اذا كانت هذه القشرات مكونة من النار فلا نراها تتوهج بشكل مستمر . وجواب انكسماندريس هو ان هذه القشرات التى على شكل عجلات قد تغلفت ببخار كثيف لزج يخفى النار الداخلية من انظارنا.لكن توجد ثقوب فى غلافها

البخار على شكل انابيب منها تتالق النار وتسبب ظهور الشمس والنجوم والقمر . وسوف تلاحظ ان القمر على اساس هذه النظرية يعد جسما ناريا وليس كما نعرف نحن سطحا باردا يعكس ضوء الشمس . وهناك ثلاثة من هذه العجلات الاولى الشمس وهى أبعد الاشياء عن الارض فأوسطها الينا القمر واقربها النجوم الثوابت . وتحتوى القشرات التى على شكل عجلات الاجرام السماوية وهى تدور حول الارض عن طريق تيارات الهواء .ولقد كان انكسماندريس يظن أن الارض التى هى فى المركز اسطوانية لا كرية . والناس يعيشون على قمة هذه الاسطوانة أو العامود .

ولقد طور انكسماندريس ايضا نظريةمدهشة عن اصل الكائناتالحية وتطورها . ففى البدء كانت الارض سيالة ومع الجفاف التدريجى عن طريق تبخير هذا السيلان تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة . وكان اول الكائنات مخلوقات دنيا ثم تطورت تدريجيا الى أجهزة عضوية ارقى عن طريق التكيف مع بيئاتها . ولقد كان الانسان فى البدء سمكة حية فى الماء ومع الجفاف التدريجى وجدت مناطق من الارض عالية وجافة وهاجرت الحيوانات البحرية الى الارض ثم اصبحت زعانفها عن طريق التكيف اطرافا ملائمة للحركة على الارض . والتشابه بين هذه النظرية البدائية مع النظريات الحديثة عن التطور تشابه واضح ملحوظ . ومن السهل المبالغة فى أهميتها لكن من الواضح تماما أن انكسماندريس قد تطرق ـ بضربة حظ سعيدة ـ الى الفكرة الرئيسية عن تكيف الانواع مع بيئاتها .

أن تعاليم انكسماندريس انما تظهر تقدما ملحوظا يتجاوز وضع طاليس . فلقد علم طاليس أن المبدأ الاول للاشياء هو الماء . اما المادة الهلامية عند انكسماندر فانها من الناحية الفلسفية تشكل تقدما عن الماء فهى تظهر عملية التفكير والتجديد .

ثانيا : لقد حاول انكسماندريس أن يطبق هذه الفكرة وان يستخلص منها العالم الموجود ، فلقد ترك طاليس مشكلة كيف تطور الماء الاولي الي عالم دون حل تماما ،

انكسمانس

لقــد كان انكسمانس مثل المفكرين السابقين من ســكان مــدينة مليتس . لقد ولد حوالى عام ٥٥٨ ق . م ومات حوالى ٥٢٤ ق . م لقد كتب رسالة بقيت منه شذرة صغيرة.لقد اتفق مع طاليس وانكسماندريس أن المبدأ الاول للكون مادى وهو مثل طاليس نظر اليه على انه نوع محدد من المادة وليس مادة غير محددة كما ذهب انكسماندريس.لقد اعلن طاليس أن المادة هى الماء واعتبرها انكسمانس الهواء وهذا الهواء — مثل مادة انكسماندريس — يمتد دون حدود عبر المكان.والهواءفىحالة حركة دائما وله قوة الحركة الكامنة فيه وهذه الحركة تتسبب فى تطور الكون من الهواء . وبالنسبة للعملية العاملة لهذا التطور حدد انكسمانس عمليتين متعاكستين هما : (١) التخلخل و (٢) التكثيف : التخلخل هو مثل الحرارة أو الحرارة المتنامية ، والتكثيف هو البرودة المتنامية . أن الهواء بالتخلخل يصــبح نارا والنار المتولدة للاعلى على الهواء تصبح النجوم وبالعملية العكسية الخاصة بالتكثيف يصبح الهواء أولا سحبا وبالدرجات الاشد من التكثيف يصبح ماء وترابا وصخورا على التعاقب . والعالم يدور فى مجرى الزمن من جديد ويستحيل الى هواء أولى .وانكسمانس — مثل انكسماندريس — قال بنظرية العوالم اللامتناهية وهذه العــوالم متعاقبة حســب الراى التقليدى ولكن هنا مرة اخرى يرى الاستاذ بــيرنت أن هــذه العوالم اللامتناهية قد تكون متعايشة معا او متعاقبة على السواء . وقــد راى انكسمانس أن الارض قرص مسطح كاف على الهواء .

يبدو أن اصل نظرية الهواء عند انكسمانس ترجع الى ان الهــواء على شكل تنفس هو مبدأ الحيــاة . وتلوح آراء انكسمانس لاول وهلة تدهورا عن مكانة انكسماندريس لانه يرجع ثانية الى وضع طاليس لصالح مادة محددة تعد هى المبدأ الاول . ولكن فى مجال واحد على الاقل يوجد هنا تقدم عن انكسماندريس.فهذا الاخير كان غامضا بصدد كيف يتاتى للمادة الهلامية أن تتمايز الى عالم الاشياء . ولقد حدد انكسمانس هذا على انه عمليتا التخلخل والتكثيف . فاذا آمنت — كما فعل الفيزيائيون الاول — أن كل نوع مختلف من المادة هو نوع اقصى للمادة فان مشكلة اختــلاف

الصفات الخاصة بالعناصر الموجودة تظهر : فمثلا ، اذا كانت هذه الورقة تتكون حقا من الهواء فكيف نحسب لونها وصلابتها ونسيجها الخ ؟ أما أن هذه الصفات يجب أن تكون فى الهواء الاصلى اولا يجب ان تكون لماذا كانت الصفات توجد فيه اذن فان الهواء لن يكون مادة واحدة متجانسة حقا . بل يجب ان يكون ببساطة خليطا من انواع المادة . واذا لم تكن الصفات موجودة فى الهواء فكيف تنشا هذه الخواص ؟ كيف يمكن لهذا الهواء الذى ليس فيه صفات الاشياء التى نراها ان يبعثها ؟ وابسط طريقة للخروج من المازق هو تاسس صفة على صفة وتفسير الصفة الاسبق بالقدر أو المقدار أى بالزيادة أو النقصان فى المادة الموجودة فى الحجم نفسه . وهذا هو بالضبط المقصود بالتخلخل والتكثيف ، فالتكثيف يحدث من ضغط المزيد من المادة فى الحجم نفسه والتخلخل يفضى الى العملية العكسية والضغط الشديد للهواء أى مقدار كبير منه فى حيز صغير قد يفض ىالى ظهور صفات مثل التراب والحجارة والثقل والصلابة واللون الخ .

ومن ثم فان انكسمانس يعد الى حد ما مفكرا اكثر منطقية وتحديدا من انكسماندريس ولكن لايمكن أن يقارن به فى الروعة والاصالة فى مجال الفـــكر .

المفكرون الايونيون الآخرون

لقد تناولنا المفكرين الرئيسيين الثلاثة فى المدرسة الايونية . ولقـــد كان هناك آخرون لكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا لاراء هؤلاء الثلاثة . وهم يتبعون أما طاليس او انكسمانس فى القول بمبدأ العالم اما انه ماء أو انه هواء . فهيبون مثلا يتبع طاليس والعالم عنده مؤلف من الماء . ويتفـــق ادا يوس مع انكسمانس من ان العالم مستمد من الهواء . اما ديوجـــين الابوللونى فهو وحده المميز نظرا لانه كان يعيش فى زمن متاخر للغاية ، لقد كان معاصرا لانكساجوراس وكان معارضا لتعاليم ذلك الفيلسوف الاكثر تقدما ووضع مقابلها المادية الفجة لدى المدرسة الايونية . ولقـــد اعتبر الهواء هو اساس الاشياء جميعا .

الفصل الثالث

الفيثـــاغوريون

لا يعرف الكثير عن حياة فيثاغوراس . لقد انحدرت الينا ثلاث سير من العالم القديم لكنها كتبت بمئات السنين بعد وجود فيثاغوراس وهى مليئة بنغمة من الخيال المبالغ فيه وتمتلىء بقصص المعجزات والاعاجيب التى قام بها.ويبدو ان جميع أنواع الاساطير الخيالية قد تجمعت منذ وقت مبكر حول حياته مما يحجب عنا التفاصيل التاريخية الفعلية . وعلى اية حال لم تعرف سوى وقائع محددة قليلة.لقد ولد بين ٥٨٠ق.م.و٥٧٠ق.م. فى ساموس وفى حوالى منتصف العمر هاجر الى كروتونا فى جنوب ايطاليا.

وتمضى الاسطورة قائلة انه قبل أن يصل الى جنوب ايطاليا تجول كثيرا فى مصر وبلدان الشرق الاخرى . وعلى اية حال لا يوجد دليل تاريخى على هذا وليس هناك شىء لايدعو الى احتمال ان فيثاغوراس قام بهذه الرحلات ولكن لايمكن تقبل هذا على انه حقيقة ثابتة .وتقوم الاسطورة على اساس النغمة الشرقية الواردة فى مذهبه . ولقد وصل فى منتصف عمره الى جنوب ايطاليا واستقر فى كروتونا وهناك اسس الجمعية الفيثاغورية وعاش لعدة سنوات على راسها . ولا تعرف على وجه اليقين حياته المتاخرة وتاريخ وفاته .

ومن المهم الان ان نلاحظ أن الجمعية الفيثاغورية ليست اساسا مدرسة للفلسفة على الاطـلاق ، فلقد كانت فى الحقيقة نحلة دينيـة وخلقية ، انها جمعية للمصلحين الدينيين . لقـد كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الارفية واخذوا منها الايمان بتناسخ الارواح بما فى ذلك تناسخ ارواح الناس الى الحيوانات . ولقد علموا ايضا مذهب « عجلة الاشياء » وضرورة « التحرر » منها وبهذا يمكن أن يهرب الانسان من عجلة الحياة المتناسخة . وهكذا شاركوا النحلة الارفية فى الايمان بمبدأ التناسخ . ولقد آمنت النحلة الارفية« بالتحرر »من عجلة الحياة وهذا يتم بالاحتفالات والطقوس الدينية . ولقد كان لدى الفيثاغوريين طقوس مشابهة لكنهم اضافوا اليها الايمان فان التربية العقلية وتعليم العلم والفلسفة وبصفة عامة التامل العقلى للاشياء المطلقة فى الكون ذات عون كبير فى « تحرر »

النفس . ومن هذا ظهر الاتجاه الى تطوير العلم والفلسفة وبالتدريج احرزت فلسفتهم شبه استقلال عن طقوسهم الدينية وهذا يبرر لنا اعتبارها فلسفة .

أن الاراء الاخلاقية الفيثاغورية هى آراء ذات طابع دينى وزاهد . لقد اصروا على التطهير الكامل للحياة فى اعضاء الطائفة . واصروا على الامتناع عن تناول اللحوم وأن كان هذا تطورا حدث فيما بعد،ونحن نعرف ان فيثاغوراس نفسه لم يكن نباتيا كاملا .ولقد حرموا أكل البقول وارتدوا زيا خاصا بهم . وقالوا ان الجسم سجن أو مقبرة للنفس . وقالوا أن الانسان لا يجب أن يحاول « التحرر » بالانتحار لان الانسان هو ملكية الله ، انه الوديعة الخاصة بالله . انهم لم يكونوا سياسيين بالمعنى الحديث لكن اجراءاتهم العملية ترقى الى أكبر تدخل ممكن فى السياسة . ويبدو أن الفيثاغوريين حاولوا أن يفرضوا نظامهم على المواطنين العاديين فى كروتونا . وقد استهدفوا اخضاع الدولة لنظامهم وقد استحوذوا بالفعل على حكم كروتونا لفترة قصيرة . وأدى هذا الى هجمات على الطائفة ومحاكمة اعضائها . وعندما كان يقال للمواطن البسيط فى كروتونا أنه مطلوب منه الا يأكل البقول وانه لايستطيع أن يأكل كلبه تحت اية ظروف فانه يجد أن الامر مبالغ فيه . وحدثت محاكمة عامة واحرق المقر العام للفيثاغوريين وتشتتت الطائفة وقتل اعضاؤها أو نفوا . وحدث هذا بين ٤٤٠ ق . م و ٤٣٠ ق . م . وبعد هذا بعدة سنوات جرى احياء الجمعية وواصلت أوجه نشاطها لكننا لم نعد نسمع عنها بعد القرن الرابع قبل الميلاد .

لقد كانت اذن جماعة صوفية وطور الفيثاغوريون الطقوس والاحتفالات والاسرار الخاصة بهم . ومحبة الاسرار هذه وطابعهم العام باعتبارهم اصحاب معجزات وصلت الى مرتبة الاساطير التى تناسجت حول حياة فيثاغوراس نفسه . ولقد فرضوا التحكم الاخلاقى فى النفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والموسيقى والطب . ولقد كان تطوير الرياضة عند اليونان الاوائل من عمل الفيثاغوريين الى حد كبير .

ويقال أن فيثاغوراس اكتشف النظرية رقم ٤٧ من نظريات اقليدس وهناك من الاسباب القوية ما يدعو الى الاعتقاد بان لب الكتاب الاول لاقليدس هو من عمل فيثاغوراس .

فاذا التفتنا الان الى آرائهم الفلسفية فان اول شىء علينا ان نفهمه هو اننا لانستطيع أن نتحدث عن فلسفة فيثاغوراس بل نتحدث فحسب عن فلسفة الفيثاغوريين وذلك لانه لا يعرف نصيب فيثاغوراس فى هـذه الفلسفة وما هو النصيب الذى ساهم به اتباعه . وتذهب هذه الفلسفة الى أننا ندرك الاشياء فى الكون بصفاتها غير ان غالبية هذه الصفات ليست كلية فى مداها : فلبعض الاشياء بعض الصفات ولبعضها الاخر صفات اخرى . فمثلا ورقة الشجر خضراء ولكن ليست كل الاشياء خضراء وبعضها ليس له لون على الاطلاق والامر نفسه ينطبق على الاذواق والروائح فبعض الاشياء حلوة وبعضها مر ولكن هناك صفة واحدة فى الاشياء تكون كلية وشاملة فىمداها وتنطبق على كل شىء فى الكون المادى وغير المادى ان كل شىء (يمكن عده) ويمكن حسبانه .زيادة على ذلك انه يستحيل أن نتصور كونا لا نجد فيه العدد . انك تستطيع بسهولة أن تتخيل كونا لا يوجد فيه لون او اى ذوق حلو او كونا ما من شىء فيه له وزن . لكنك لاتستطيع ان تتخيل كونا لا يوجد فيه عدد فهذه فكرة لايمكن تصورها وعلى هذه الاسس يخول لنا استنتاج ان العدد هو جانب هام للغاية للاشياء ويشكل جزءا اساسيا فى اطار العالم . وعلى هذا الجانب للاشياء يضع الفيثاغوريون تاكيدهم واهتمامهم .

لقد وجهوا الانتباه الى التناسب والنظام والتناغم باعتبارها النغمات السائدة فى الكون . وعندما نتأمل فى افكار التناسب والنظام والتناغم سوف نتبين أنها مرتبطة تماما بالعدد . فالتناسب مثلا يجب التعبير عنه بعلاقة رقم من الارقام برقم آخر . وبالمثل يقاس النظام بالارقام فعندما نقول ان اصطفاف فرقة من الفرق يعكس النظام والترتيب نقصد انهم مرتبون بشكل يجعل الجنود يقفون على مسافات متساوية بعضهم عن بعض وهذه المسافات تقاس بعدد الاقدام أو البوصات . وأخيرا : فلنتأمل فى فكرة التناغم فاذا كنا فى الازمنة الحديثة نقول أن الكون هو كل متناغم

فيجب أن نفهم اننا نستخدم مجرد تشبيه من الموسيقى لكن الفيثاغوريين عاشوا فى عصر لم يكن الناس مدربين فيه على التفكير وقد خلطوا التناغم الكونى بالتناغم الموسيقى . لقد اعتقدوا أن الشيئين سواء . ان التناغم الموسيقى قائم على الاعداد وكان الفيثاغوريون اول من اكتشف هذا . ان اختلاف النغمات يرجع الى اختلاف عـدد الاوتار فى الالة الموسـيقية ، والمسافات الموسيقية قائمة هى الاخرى على نسب عددية . ولمـا كان الكون عبارة عن تناغم موسيقى فقد رتب الفيثاغوريون على هذا ان الطابع الجوهرى للكون هو العدد ، ودراسة الرياضة تؤيد الفيثاغوريين فى هذه الفكرة وعلم الحساب هو علم الاعداد وكل العلوم الرياضة الاخرى ترتد الى الاعداد وعلى سبيل المثال تقاس الزوايا فى الهندسة بعدد الدرجات .

وكما اشرنا من قبل فان التأمل فى كل هذه الوقائع سيبرر استنتاج ان العدد هو جانب هام للغـــاية فى الكون وانه اساسى فيه . غير ان الفيثاغوريين اشتطوا فى هذا فقد استخلصوا نتيجة تبدو لنا غريبة وهى ان العالم (مصنوع) من الاعداد . وهنا نصـل الى قلب الفلسـفة الفيثاغورية . فكما قال طاليس ان الحقيقة القصوى أو المبدأ الاول الذى تتألف منه الاشياء هو الماء فان الفيثاغوريين يرون ان المبدأ الاول للاشياء هو العدد . العـدد هو أساس العـالم ، انه الخامة التى يصنع منهـا العــــالم .

وفى التطبيق التفصيلى لهذا المبدأ على عالم الاشياء نجد مزيجا من التخيلات الشاذة والمبالغات . أولا : تنشأ كل الاعداد من الوحدة وهـى العدد الاول وكل عدد آخر هو بكل بساطة وحدات كثيرة . اذن الوحـدة هى الاولى فى نظـام الاشياء فى الكون . والاعـداد تنقسم الى الفردى والزوجى ويقول الفيثاغوريون أن الكون يتألف من ازواج من الاضـداد والمتناقضات والطابع الاساسى لهذه الاضداد هو انها مؤلفة من الفردى والزوجى وقد وحد الفيثاغوريون بين الفردى والمحـدود وبين الزوجى واللامحدود وكيفية التوحيد هذه تبدو مسألة مليئة بالشكوك لكن واضح انها مرتبطة بنظرية الانشطار او الثنائية .والعدد الزوجى يمكن أن ينقسم على اثنين ومن ثم لايستطيع أن يكون له وحدة للثنائية ومن ثـم فـانه

لامتناه .والعدد الفردى لايمكن ان ينقسم على اثنين ومن ثم فانه يكون وحدة للثنائية وهكذا يصبح المحدود واللامحدود المبداين المطلقين للكون . المحدود هو الوحدة وهو النار المحورية فى الكون وقد تكون المحدود اولا ثم ينطلق فى جذب المزيد من اللامحدود نحوه وتحديده ، وعندما يصبح محدودا يصبح شيئا محددا . ومن ثم يبدأ عالم الاشياء . وقد رسم الفيثاغوريون قائمة من عشرة اضداد يتالف منها الكون وهى : (١) المحدود واللامحدود (٢) الفردى والزوجى (٣) الواحد والكثير (٤) اليمين واليسار (٥) الذكر والانثى (٦) السكون والحركة (٧) المستقيم والمنحنى (٨) النور والظلام (٩) الخير والشر (١٠) المربع والمستطيل .

ولقد اصبحت الفيثاغورية مع مزيد من تطوير نظرية العدد نظرية متعسفة لا مبدأ لها : فمثلا نسمع ان الواحد هو النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والاربعة الصلابة والخمسة الصفات الفيزيائية والستة الحيوية والسبعة العقل والصحة والحب والحكمه . والتوحيد بين الاعداد المختلفة وبين الاشياء المختلفة متروك فحسب لهوى وتخيل الفرد . ويختلف الفيثاغوريون فيما بينهم عن العدد الذى يتطابق مع شىء محدد من الاشياء . فمثلا ، يقولون أن العدالة هى التى تساوى بين الاشياء فاذا سببت أذى الانسان فان العدالة تقتضى أن اصاب بأذى ومن ثم يحدث تساوي بين الاشياء . ومن ثم فان العدالة يجب أن تكون عددا يسمح باحداث المساواة والاعداد التى تحدث هذا هى الاعداد المربعة فالاربعة حاصل ضرب ٢ × ٢ وهذا يقيم تساويا بين الاشياء ، ومن ثم فان اربعة هى العدالة غير ان التسعة هى مربع الثلاثة ومن ثم يوحد بعض الفيثاغوريين الإخرين بين العدالة وبين التسعة .

ويرى فيلولاوس وهو من الفيثاغوريين البارزين ان كيف المادة متوقف على عدد جوانب اصغر جزيئاتها . ومن الاوجه المنتظمة الخمسة عرف الفيثاغوريون ثلاثة . ويرى فيلولاوس ان المادة التى اصغر جزيئاتها رباعية هى النار وبالمثل فان التراب مكون من مكعبات والكون

متوحد مع الشكل ذى الاثنى عشر وجها . وقد طور هذه الفكرة أفلاطون فى محاورة (طيماوس) حيث نجد الاوجه الثابتة الخمسة كلها واردة فى النظـــرية .

والنار المركزية التى سبقت الاشارة اليها على أنها هى الوحـــدة هى من الاشياء المميزة لمـــذهب الفيثاغوريين فحتى ذلك الوقت كان السائد أن الارض هى مركز الكون وأن كل شىء يدور حولها ولكن الارض عند الفيثاغوريين هى التى تدور حول النار المركزية وينتاب المـــرء شـــعور ان يوجد بين هذه النار والشمس ولكن ليس هذا صحيحا فالشمس مثل الارض تـــدور حـــول النار المركزية ونحن لا نرى النار المركزية لان ذلك الجانب من الارض الذى نعيش فوقه متباعد عنها دائما . وهذا يتضمن ان الارض تدور حول النار المحورية فى فترة زمنية مماثلة لمـــا تستغرقه للدوران حول محورها . ولقد كان الفيثاغوريون هـــم أول من رأى أن الارض نفسها هى كوكب من الكواكب وقـــد تخلصوا من نظرية مركزية الارض . وحول النار المركزية التى تسمى أحيانا — على نحو غامض — « مدفأة الكون » تدور عشرة أجرام . وأولها « الارض المقابلة » وهـــى جرم غير موجود اخترعه الفيثاغوريون ثم الارض فالشـــمس فالقمـــر فالكواكب الخمسة واخيرا سماء النجوم الثابتة وهذا النظـــام قد يكون مثمرا فى علم الفلك أما سبب عدم جدواه فراجع اساسا الى تأثير ارسطو الذى هاجم النظرية واصر على أن الارض هى مركز الكون ولكن فى النهاية انتصر الرأى الفيثاغورى . ونحن نعرف أن كوبرنيقوس استلهم فرضه الخاص بمركزية الشمس من الفيثاغوريين .

ونادى الفيثاغوريون ايضا (بالسنة الكبرى) وربما هـــى سنة تســـتغرق فترة مقـــدارها عشرة آلاف سنة فيها يظهر العالم وينقضى وتتكرر مثل هذه الفترة بنفس التطور حتى أصغر التفاصيل .

وليس هنـــاك الا القليل يقال فى نقـــد المذهب الفيثاغورى فهـــو فلسفة فجة وتطبيق نظرية الاعداد أفضى الى تصوف حسابى عقيم وغير مجد . ونجد كلمات هيجل فى هذا الخصوص ذات دلالة كبرى .

يقول هيجل : « قد نشعر على وجه اليقين باغــراء لربط اكثــر خصائص الفكر عمومية بالاعداد الاولى . فنقول أن الواحد هو البسيط والمباشر والاثنــين الاختــلاف والتوسط والثلاثة وحدة الواحد والاثنين . وعلى أية حال فان مثل هذه الروابط خارجية للغاية ، فليس فى الاعــداد المجردة شىء يجعلها تعبر عن هذه الافكار المحددة . ومع كل خطــوة فى هذا المنهج نجد أن ما هو أكثر تعسفا هــو ارتباط أعداد محــددة بأفكار محــددة ... وعلى غرار ما تفعل بعض الجمعيــات السرية فى الازمنة الحديثة فان الحاق أهمية لجميع انواع الاعداد والارقام والاشكال هــو الى حد ما فكاهة بريئة وتسلية لكنه أيضا علامة على قصور فى التفكير العقلى . ويقال أن هذه الاعداد تخفى معنى عميقا وتوحى بقــدر من التفكير فيها . لكن النقطة الرئيسية فى الفلسفة ليست هــى ما يمكن أن تفكر فيه بل ما تفكر فيه بالفعل ، والمناخ الاصيل للتفكير هو مــا يجب البحث عنه فى الفكر نفسه لا فى الرموز المنتقاه المتعسفة (١) .

---

(١) هيجل : المنطق الاصغر ، ترجمه الى الانجليزية ولاس ، الطبعة الثانية ص ١٩٨ .

الفصل الرابع

الايليـــون

يسمى الايليون بهذا الاسم نظرا لان مقر مدرســتهم بلدة ايليا فى جنوب ايطاليا ، وكان بارمنيدس وزينون الممثــلان الرئيسيان للمــدرسة كلاهما من مواطنى ايليا . لقد كنا نتناول حتى الان مذاهب فكرية فجة لا يمكن ان تبين فيها بذور التفكير الفلسفى الا فى عتامة . والان فاننا مــع الايليين نخطو لاول مرة على ارض الفلسفة الحقة فالايلية هى الفلسفة (الحقة) الاولى وفيها ظهر العامل الاول للحقيقة مهما يكن شاحبا وواهيا وغير دقيق . فالسلفة ليست ــ كما يظن الكثــيرون ــ تجمعا بســيطا للتاملات المنفرقة التى قد ندرسـها بترتيب تاريخى بل بالعكس ، ان تاريخ الفلسـفة يمثل خطأ محددا للتطور .ان الحقيقة انما تكتشف نفســـــها تدريجيا فى الزمن .

اكزينوفان

المؤسس المشهور للمدرسة الايلية هو اكزينوفان وهناك شك فيما اذا كان قد ذهب الى ايليا أصلا . زيادة على ذلك فانه يمت لتاريخ الدين اكثر مما يمت لتاريخ الفلسـفة . والمبدع الحقيقى للمدرسة الايلية هـــو بارمنيدس غير أن بارمنيدس وجد بذورا معنية فى تفكير اكزينوفان وحولها الى مبادىء فلسفية . لهذا فان عندنا ما نقوله أولا عن اكزينوفان . لقد ولد حوالى ٥٧٦ ق . م . فى قولوفون فى ايونيا . وانقضت حياته الطويلة فى التجوال فى المدن الهللينية كشاعر ومغن وهو ينشد الاغنيات فى الموائد والاحتفالات . والقول انه استقر فى النهـــاية فى ايليا أمر يحاط بالشــك ولكننا نعلم علم اليقين انه وهو فى سن متقدم فى الثانية والتســعين كان لايزال يتجول فى اليونان . وجرى التعبير عن فلسـفته شـعرا ، وعلى اية حال لم يكتب قصائد فلسـفية بل مراثى وهجائيات عن الموضوعات المختلفة واحيانا ما يعبر عن آرائه الدينية فيها . وقد انحدرت الينا شذرات من هذه القصـائد .

ويعد اكزينوفان هو اصل النزاع بين الفلسفة والدين ، فقد هاجم الافكار الدينية الشعبية عند اليونان بهدف التوصل الى تصور اكثر صفاء ونبالة عن الرب . ويقوم الدين اليونانى الشعبى على اساس الاعتقاد فى عدد من الالهة التى يجرى تصورها على شكل كائنات انسانية . ولقد هاجم اكزينوفان هذا التصور عن الله باعتباره يحتوى على شكل انسانى . يقول ان من العبث افتراض ان الالهة تنتقل من مكان الى مكان على نحو ما تصورها الاساطير اليونانية . ومن العبث افتراض أن للالهة بداية ، ومما يحط من شأنهم ان نعزو لهم قصصا مليئة بالخداع والاحتيال واللصوصية والزنا . وقد هاجم اكزينوفان كلا من هومر وهزيود لانهما رددا هذه التصورات الشائنة عن الارباب . ولقد تجادل ايضا ضد فكرة تعدد الالهة . فان ما هو الهى لايمكن الا ان يكون واحدا ولا يمكن الا ان يوجد واحد هو افضلها لهذا فان الله يجب تصوره على انه واحد وهذا الاله لا يشبه الفانين سواء فى الصورة الجسدية أو الفهم . يقول : « انه كله بصر وكله سمع وكله فكر » . انه « هو الذى دون مشقة وبفضل تفكيره يحكم الاشياء جميعا ». ولكن سيكون من الخطأ افتراض أن اكزينوفان يفكر فى هذا الرب على انه كائن خارجى عن العالم يحكمه من الخارج كما يحكم القائد قواته . بل بالعكس لقد وحد اكزينوفان بين الله والعالم . ان العالم هو الله ، انه كائن حساس وان كان بلا اعضاء حسية . يقول تأمل فى السماوات الواسعة وسوف تجد أن «الواحد هو الله » (١) ولهذا يمكن وصف تفكير اكزينوفان بانه وحدة وجود وليس تفكيرا واحديا . والله لا يتغير ولا يتحرك ولا ينقسم ولا يحركه شىء وهو لا يضطرب ولا ينفعل . وهكذا يبدو اكزينوفان على انه مصلح دينى اكثر منه فيلسوفا . ومع هذا لما كان هو اول من قال القضية : « الكل هو واحد » فانه احتل مكانته فى الفلسفة وحول هذه الفكرة بنى بارمنيدس اسس الفلسفة الايلية .

---

(١) ارسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الخامس .

وهناك آراء أخرى معينة عند اكزينوفان حفظت لنا . لقــد بحث الحفريات ووجد قواقع محفورة فى الارض ووجدوا أشكال السمك محفورة فى الصخور فى انحاء سيراقوصة وغيرها وقد اســـتنتج منها أن الارض قد ظهرت من البحر وسوف تغوص جــزئيا ثانية فيه ومن ثم يقضى على الجنس البشرى . غير أن الارض سوف تظهر ثانية من البحر وسيتجدد الجس البشرى من جديد . ولقد آمن بأن الشمس والنجوم هــى كتل محترقة من البخر وظن أن الشمس لا تدور حول الارض بل هى تمضى فى خط مستقيم وتختفى فى المسافة البعيدة فى المساء وهى ليست الشمس نفسها التى تشرق فى الصباح التالى ، ففى كل يوم تولد شمس جــديدة من بخر البحر . وترتبط هذه الفكرة بنظرته العامة تجاه الدين الشعبى، وكان هدفه اظهار أن الشمس والنجوم ليست كائنات الهية بل هى مثــل الاشياء الاخرى سريعة الزوال ولقد سخر أيضا من الفيثاغوريين وخاصة عقيدتهم فى تناسخ الارواح .

بارمنيــدس

ولد بارمنيدس حوالى عام ٥١٤ ق . م . فى ايليا ، ولا يعــرف الكثير عن حياته ولقد كان فى مطلع شبابه فيثاغوريا لكنه تمرد على تلك الفلسفة وصاغ فلسفة خاصة به . ولقد كان يحظى فى القديم بتقــدير كبير بسبب عمق تفكيره وسمو خلقه ونبالته . وأفلاطون يشير اليه دائما بكل تبجيل . وترد فلسفته فى قصيدة تعليمية فلسفية تنقسم الى قسمين : القسم الاول يعرض فلسفته ويسمى (طريق الحق) . أما القسم الثانى فيصف الاراء الزائفة السائدة فى ايامه ويسمى (طريق الظن) .

يصدر تامل بارمنيدس من ملاحظة النقلة والتغير فى الاشياء فالعالم كما نعرفه هو عالم التغير والحركة فكل الاشــياء تظهر وتنقضى ولا شىء دائم ولا شىء يظل فالشىء فى لحظة لا يكون فى اللحظة التالية ويكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه انه ليس موجودا بمثل ما يكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه أنه موجود وحقيقة الاشياء ليست هنا لانه ما من معرفة يمكن أن تتولد مما يتغير دائما . ومن ثم فان تفــكير بارمنيدس يصــبح هو الجهــد

لايجاد الدائم وسط التغير وايجاد الثابت وسط نقلة وحركة الإشـياء . وهناك ينشأ بهذه الطريقة التناقض بين الوجود واللاوجود والحقيقـى المطلق هـو الوجود واللاوجود هـو غير الحقيقى ، واللاوجود ليس شيئا على الاطلاق . وهو يوحد بين هذا اللاوجود وبين الصيرورة وبين عالم التغير والاشياء المتغيرة ، اى العالم المعروف لنا عن طريق الحواس. ان عالم الحس غير حقيقى ، وهمى ، مجرد مظهر ، انه لا وجود .والوجود وحده هو الحقيقى . وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة ، وكما اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة فان الحقيقة الواحـدة عند بارمنيدس ، اى المبدأ الاول للاشياء هـو الوجود غير المختلط تماما باللاوجود وهو خال كلية من كل صيرورة . وطـابع الوجـود يصفه فى معظمه بسلسلة من السلوب : ففيه لا يوجد تغير ، انه لا يصـبح ولا يستنفد على الاطلاق . وهو ليست له بـداية ولا نهاية وهو لا يظهر ولا ينقضى فلو كان الوجود قد وجد اذن فانه اما أن ياتى من الوجود أو من اللاوجود . ولكن ان يصدر الوجود عن الوجود فان هذا ليس بداية وان يصدر الوجود عن اللاوجود فانه مستحيل لانه لن يوجد سبب يحتـم ظهوره آجلا لا عاجلا . ان الوجود لايمكن ان يصدر عن اللاوجود ، ولا يصدر شىء من العدم . من العدم لا يصدر الا العدم ، هذه هى الفـكرة الاساسية عند بارمنيدس . زيادة على ذلك نحن لانستطيع ان نقـول عن الوجود انه كان وانه يكون وانه سيكون ، لا يوجد بالنسبة له ماض ولا حاضر ولامستقبل ، انه بالاحرى حاضر خالد بلا زمان ، وهو غـير منقسم ولا يقبل الانقسام لان اى شىء لكى ينقسم يجب أن ينقسم بشىء اخر ولكن لا يوجد شىء آخر سوى الوجود ، لا يوجد لا وجود لهذا لا يوجد شىء يمكن به للوجود ان ينقسم ، ومن ثم .. فانه لا ينقسم ، انه غير متحرك ولا يتغير لان الحركة والتغير شـكلان من الصيرورة وكل صيرورة مستبعدة من الوجود : انه متماثل مع نفسه وهو لا ينشأ من اى شىء آخر غير نفسه ، وهو لا ينتقـل الى شىء غير نفسـه ، انه يملك وجوده كله فى ذاته وهـو لا يعتمـد على أى شىء آخر من اجـل وجوده وحقيقتـه . انه لا ينتقل الى الاخـرية ، بـل يظـل ثابتا قابعا فى ذاته . وعن الطابع الايجابى فـأن الوجود ليس له شىء ايجابى فطابعه الوحيد هو ببساطة وجـوده . ولايمكن أن يقـال انه

هذا او ذاك ، ولا يمكن ان يقال ان له هـذه الصفة أو تلك وانه هنـا أو هناك ، وتتذاك أو الان . انه بكل بساطة (يكون) ، ان صفته الوحيدة هو (الكينونة) ان جاز لنا القول .

ولكن عند بارمنيدس تنشا لاول مرة تفرقة ذات اهمية اساسية فى الفلسفة هى التفرقة بين الحس والعقل . يقول بارمنيدس ان عالم الزيف والمظهر ، عالم الصيرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذى يمثـل لنـا بالحواس أما الوجود الحق والحقيقى فلا نعرفه الا بالعقـل او بالفـكر . لهذا فان الحواس عند بارمنيدس هى مصادر كل وهم وخطـا ولا تكمن الحقيقة الا فى العقل . وهذا له اهمية كبرى لان القول بأن (الحقيقـة تكمن فى العقل وليس فى عالم الحواس) هو الموقف الاساسى فى المثالية.

ومذهب الوجود الذى وضعناه يشغل القسم الاول من قصـيدة بارمنيدس . والقسم الثانى هو عن طريق الظن الزائف . ولكن سـواء كان بارمنيدس يقـدم هنا ببسـاطة جردا بالفلسفات الزائفة فى أيامه (واذا كان يفعل هذا فليس فى هذا اهمية كبرى) أم أنه كان يحـاول — بتفكك كامل — تقديم نظرية كونية خاصة به لتفسير اصل ذلك العـالم الخاص بالمظهر والوهم الذى وجوده الحق قد أنكره فى القسم الاول من القصيدة فان هذا لا يبدو واضحا . والنظرية المعروضة هنا على ايـة حال هى ان عالم الحس مؤلف من ضدين هما الحار والبارد ، أو النـور والظلمة . وكلما زاد الحار زادت الحياة وزادت الحقيقة ، وكلمـا زاد البارد زادت اللاحقيقة وزاد الموت .

فما هو الموقف الذى ننسبه لبارمنيدس فى الفلسفة ؟ كيف لنا ان نصف مذهبه ؟

ولقد فسر الكتاب من أمثال هيجل واردمان وشفجلر فلسفته دائما بالمعنى المثالى . وعلى اية حال فان الاستاذ بيرنت له موقف معاكس . يقول : « أن بارمنيدس ليس كما يقول البعض هو اب المثـالية . بـل بالعكس ، أن كل مادية تقوم على موقفه » (١) فماذا كنا لانستطيع ان نقول

---

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل الرابع الفقرة ٨٩

ما اذا كان بارمنيدس ماديا أو مثاليا فانه لايمكن أن يقال انما تهمنا كثيرا معانى فلسفته، ولهذا فان المسألة ذات اهمية كبرى تدعونا فى الأول نتبين ما هى الاسس التى يقوم عليها التفسير المادى لبارمنيدس ؛ انه يقوم على حقيقة لم أنوه بها كثيرا وقد تركتها لكى أفسرها الان . لقد قال بارمنيدس أن الوجود الذي هو عنده الحقيقة القصوى يشغل حيزا وهو متناه ، وهو على شكل كرة ، وان ما يشغل حيزا وله شكل هو المادة لهذا فان الحقيقة القصوى للاشياء قد تصورها بارمنيدس على انها مادية وهذا — بطبيعة الحال — هو الاطروحة الرئيسية فى المادية . ويتأكد هذا التفسير لبارمنيدس فى التفرقة بينه وبين ميليسوس فيما اذا كان الوجود متناهيا أو لا متناهيا . لقد كان ميليسوس من دعاة المدرسة الايلية الصغار وكان اهتمامه الرئيسى منصبا على هذه المسألة . لقد كان موقفه الفلسفى بصفة عامة هو نفس موقف بارمنيدس ولكنهما يفترقان فى هذه النقطة . لقد أكد بارمنيدس ان الوجود كروي ومن ثم فهو متناه ، وهناك جزء جوهرى فى مذهب بارمنيدس وهو أن المكان الخالى لا وجود . ان المكان الخالى هو لا وجود موجود وهذا متناقض ولهذا فان المكان الخالى عند بارمنيدس هو بكل بساطة لا وجود ، فمثلا لا توجد أماكن خالية بين جزئيات المادة ، ان الوجود هو « الملاء » ، أى المكان الممتلىء بدون خليط من المكان الخالى فيه . ويتفق ميليسوس مع بارمنيدس بأنه لا يوجد شىء اسمه المكان الخالى ، وأشار الى انه اذا كان الوجود كرويا : فانه لابد أن يكون محدودا من الخارج بالمكان الخالى ، ولما كان هذا مستحيلا فانه لايمكن أن يكون حقيقيا — كون الوجود كرويا او متناهيا ، بل يجب — بالعكس — أن يمتد دون حدود فى المكان ، وهذا يوضح أن الوجود عند بار منيدس وميليسوس والايليين بصفة عامة مادى بمعنى ما من المعانى .

ودعونا الأن ننتقل الى الجانب الاخر من الصورة فما هو الاساس الذى يدعو الى اعتبار بارمنيدس مثاليا ؟ أولا يمكننا ان نقول ان مبدأه الاقصى ، أى الوجود ، مهما تكن فكرته عنه ، ليس ماديا فى الحقيقة ، بل هو فكر تجريدى أساسا ، انه مفهوم . ان الوجود ليس هنا ، انه

ليس هناك ، انه ليس فى اى مكان او اى زمان ، وهو لا يجب ان يقوم على الحواس ، انه لا يوجد الا فى العقل . اننا نكون فكرة الوجود بعملية التجريد . فمثلا : نحن نرى هذا المكتب ، ومعرفتنا الكلية بالمكتب تقوم فى معرفتنا بصفاته . انه مربع وبنى وصلب الخ . ولنفترض اننا نجحنا فى استخلاص هذه الصفات فى الفكر ـ لونه وحجمه وشكله . انه لن يتبقى لنا سوى مجرد وجوده ولا نعود نستطيع ان نقول انه صلب ومربع الخ . كل ما يمكننا ان نقوله انه « يوجد » . وكما قال بارمنيدس بان الوجود لا ينقسم ولا يتحرك ، انه ليس هنا وليس هناك ، ليس وهناك وليس الان ، انه بكل بساطة « يكون » . هذه هى الفكرة الايلية عن الوجود . وهذا مفهوم خالص ، يمكن ان يقارن بفكرة مثل « البياض » ، اننا لا نستطيع ان نرى « البياض » ، اننا نرى الاشياء البيضاء وليس « البياض » نفسه . فما هو اذن « البياض » ؟ انه مفهوم ، اى انه ليس شيئا جزئيا ، بل فكرة عامة ، نكونها بالتجريد . بالنظر فى الصفة التى تشترك فيها كل الاشياء البيضاء وترك الصفات التى تختلف فيها عنها . فاذا نظرنا فى الصفة المشترك لكل الاشياء فى الكون وتركنا اختلافاتها فسنجد ان العنصر المشترك فيها جميعا هو بكل بساطة (الوجود) . الوجود اذن فكرة عامة او مفهوم . انه فكرة وليس شيئا ، ولهذا يضع بارمنيدس الحقيقة المطلقة للاشياء فى فكرة ، فى الفكر ، وان يكن يتصورها بطريقة مادية وحسية . ان الاطروحة الاساسية فى المثالية هى هذا بالضبط : ان الحقيقة المطلقة التى يعد العالم تجليا لها تقوم فى الفكر ، فى المفاهيم . وبارمنيدس بهذا هو مثالى . زيادة على ذلك لقد فرق بارمنيدس بوضوح بين الحس والعقل . ان الوجود الحق ليس معروفا للحواس ، بل لا يعرف الا للعقل وهذه التفرقة صفة جوهرية فى كل مثالية . المادية تقول ان الحقيقة موجودة فى عالم الحس ، لكن قضية بارمنيدس هى لعكس هذا تماما : اى ان الحقيقة لا توجد الا فى العقل . مرة اخرى تبدأ تظهر لاول مرة عند بارمنيدس تفرقته بين الحقيقة والمظهر . وبطبيعة الحال لم يستخدم بارمنيدس هذه المصطلحات المستخدمة فى الازمنة الحديثة ، غير ان الفكرة التى يعبرون عنها هناك دون شك ، ان هذا العالم الخارجى ، عالم الحس هو فى رأيه عالم الوهم والمظهر . والحقيقة هى شىء قائم وراء هذا وهى غير مرئية عن الحواس . وجوهر المادية

هو ان هذا العالم المادى ، عالم الحس هذا هو العـــالم الحقيقى . والمثالية هى القول أن عالم الحس هو مظهر ، اذن كيف يمكن أن نعد بارمنيدس ماديا ؟ .

فكيف يمكن أن نوفق بين هذين الرأين المتصارعين عند بارمنيدس ؟ اعتقد أن الحقيقة هى ان هـــذين التناقضين قائمان جنبـــا الى جنب عند بارمنيدس دون تصالح وكل منهما يناقض الاخر . وبارمنيدس نفسه لم يتبين التناقض . فاذا اكدنا جانبا سيكون بارمنيدس ماديا واذا اكـــدنا الجانب الاخر فسيجرى تفسيره على أنه مثالى . وفى الحقيقة ، فى تاريخ الفلسفة اليونانية تأكد هذان الجانبان عند بارمنيدس تباعا .لقد اصبح أب المادية والمثالية كليهما . لقد تمســـــك خليفتاه المباشران امبيدوكليس وديمقريطس بالجانب المادى فى تفكيره وطوراه . ان الفكرة الجوهرية عند بارمنيدس هى أن الوجود لا يمكن ان يظهـــر من اللاوجود وان الوجود لا يظهر ولا ينقضى .فاذا طبقنا هذه الفكرة على المادة فاننا نحصل على ما نسميه فى الازمنة الحديثة مذهب عدم فناء المادة . ان المـــادة ليس لها بداية ولا نهاية . والظهور المتدنى والانقضاء المبتدى للاشياء هما بـــكل بســاطة تجميع وانفصال جزئيات المادة هى نفسها لا تفنى . وهـــذا بالضبط هو موقف ديمقريطس . ومذهبه هو استخلاص مادى للفـــكرة الرئيسية لبارمنيدس من ان الوجود لا يمكن ان يصـــدر عن اللاوجود او ينقضى الى اللاوجود .

ولم يحدث الا مع افلاطون أن الجانب المثالى من المذهب البارمنيدى قد تطور وكانت عبقرية افلاطـــون هـــى التى التقطت بذور المثالية فى بارمنيدس وطورتها . لقد تأثر افلاطـــون تأثرا بالغـــا ببارمنيدس وكان مذهبه الرئيسى هو أن حقيقة العالم موجودة فى الفكر ، فى المفاهيم ، فيما يسميه (المثال) ، ولقد وحد بين المثال وبين الوجـــود عند بارمنيدس .

ولكن لايزال امامنا ان نتساءل عن ماهية الـــرأى الحقيقـــى عند بارمنيدس ؟ من هو بارمنيدس الحقيقى ؟ اليس افلاطـــون وهو يفسره مثاليا انما يقرأ فكره هو فى بارمنيدس ؟ السنا اذا فسرناه مثاليا انمـــا

نقرا فيه افكارا متاخرة ؟ بمعنى ما من المعانى يعد هذا صادقا تماما ، فيتضح مما قاله بارمنيدس نفسه انه يعد الحقيقة القصوى للاشياء مادية ، وسيكون خطأ كاملا أن ننسب اليه . مذهبا متطورا ومتماسكا للمثالية . فاذا قلت لبارمنيدس أنه مثالى فربما لن يفهم ما تقول ، فالتفرقة بين المادية والمثالية لم تكن قد تطورت بعد . واذا قلت له ان الوجود هو مفهوم فربما لن يفهمك لان نظرية المفاهيم لم تكن قد تطورت الا فى زمن سقراط وافلاطون . ومن وظيفة النقد التاريخى الاصرار على هذا وتبين ان الفكر المتاخر ليس منسوبا لبارمنيدس . ولكن اذا كانت هذه وظيفة الدراسة التاريخية فان من وظيفة الاستبصار الفلسفى ايضا التقاط بذور الفكر الارقى وسط التفكير المضطرب عند بارمنيدس فنتبين ما كان يسعى اليه وبين ما لم يستطع أن يراه الا بغموض وعتامة . واظهار ما هو ضمنى عنده وعرض الباطنية الحقة لتعاليمه وفصل ما هو قيم وجوهرى فيه عما ليست له قيمة وما هو عرضى . وبهذا الصدد اقول ان المعنى الحق والجوهرى عند بارمنيدس هو مثاليته . ولقد ذكرت فى الفصل الاول ان الفلسفة هى الحركة من الفكر الحسى الى الفكر غير الحسى وقلت أن هذه الحركة تحدث بصعوبة ومشقة كبرى وقلت انه حتى الفلاسفة الكبار قد فشلوا احيانا بهذا الصدد . ونحن نجد أول مثال على هذا عند بارمنيدس فقد بدأ بالقول ان الوجود هو الحقيقة الجوهرية والوجود كما رأينا هو المفهوم ، غير أن بارمنيدس كان رائدا فقد وطأ على أرض غير معبدة ولم يكن وراءه خط طويل من المفكرين المثاليين لارشاده ، ومن ثم لم يتمسك بهذا الفكر غير الحسى الاول ولم يقاوم الاغراء بأن يؤطر لنفسه صورة عقلية أو لوحة للوجود . ان كل الصور العقلية واللوحات تتأطر من مواد تزودنا بها الحواس . ومن ثم حدث ان بارمنيدس صور الوجود على انه شيء كروى يشغل حيزا . ولكن ليست هذه هى حقيقة بارمنيدس ، فهذا بكل بساطة هو فشله فى ادراك وفهم مبداه والتامل فى فكرته . ومن الحق ان خليفتيه المباشرين امبيدوكليس وديمقريطس التقطا هذا وبنيا فلسفتهما عليه . ولكنهما بهذا انما كانا يبنيان على حلكة بارمنيدس وعلى عتامة رؤيته وعجزه عن التمشى مع فكرته . ولقد كان زينون هو الذى بنى على نور بارمنيدس .

زينـــون

وثالث المفكرين الهامين فى المدرسة الايلية . وآخرهم هو زينـــون وهو مثل بارمنيدس من مدينة ايليا . ويقع مولده فى حوالى ٤٨٩ ق . م . ولقد الف بحثا كتبه نثرا عرض فيه لفلسفته . ومســـاهمة زينــــون فى المدرسة الايلية مساهمة سلبية للغاية بمعنى ما من المعانى فهو لم يضيف اى شىء إيجابى الى تعاليم بارمنيدس . ولقد أيد بارمنيدس فى مذهبـــه من الوجود ، غير ان نتائج زينون ليست بالجديدة ، بل الجديد بالاحرى الاسباب التى طرحها للتدليل على هذه النتائج . فهو فى مجاولته لتاييد المذهب البارمنيدى من وجهة نظر جديدة ادلى بافكار محددة عن الطبيعة القصوى للمكان والزمان وهى افكار اصبحت منذ ذلك الوقت ذات اهميـــة قصوى فى الفلسفة . لقد علم بارمنيدس ان عـــالم الاحساس وهمى ومزيف . والشيئان الجوهريان فى ذلك العمل هما الكثرة والتغير . اما الوجود الحق فهو واحد بشكل مطلق ، وليست فيه اية كثرة او تعــدد زيادة على ذلك فان الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق ، وليست فيه اية حركة . ان الكثرة والحركة هما الخاصيتان المميزتان لعالم الحواس الزائف . ولهذا وجه زينون مجادلاته ضد الكثرة والحركة وحاول بشكل غير مباشر ان يدعم نتائج بارمنيدس باظهار ان الكثرة والحركة مستحيلتان لقد حاول ان يرغم الكثرة والحركة على ابراز تهافتهما باظهـــار انهما قضيتان متناقضتان لو افترضنا حقيقتهما . ان اية قضيتين تناقض كل منهما الاخرى لايمكن ان تكون كلتاهما صادقة ، ولهذا فـــان الفرضين اللذين منهما تنتجان الا وهما الكثرة والحركة لا يمكن ان يكونا شيـــئين حقيقيـــين .

حجج زينون ضد التعدد :

(١) اذا كانت هناك كثرة فهى يجب ان تكون لا متناهية الصغر ولا متناهية الكبر . ان الكثرة يجب ان تكون لا متناهية الصغر لانها مركبـــة من وحدات وهذا هو ما نقصده بقولنا انها كثرة . انها عدة اجـــزاء او وحدات وهـــذه الوحدات يجب الا تكون منقســـمة لانه لو امكن زيادة انقسامها اذن فهى ليست وحدات ولما كانت لا تنقسم اذن فانها بلا عظم لان ماله عظم ينقسم . لهذا فان الكثرة مركبة من وحدات ليس لها عظم .

ولكن اذا كانت لا توجد أجزاء للكثرة لها عظم فان الكثرة ككل ليس لها عظم ولهذا فان الكثرة لا متناهية الصغر ، لكن الكثرة يجب ايضا ان تكون لا متناهية الكبر لان الكثرة لها عظم وعلى هذا فهي تنقسم الى اجزاء ولايزال لهذه الاجزاء عظم ولهذا فهو يقبل المزيد من الانقسام . ومهما نشرع في التقسيم فان الاجزاء لايزال لها عظم ولا تزال قابلة للانقسام ومن ثم فان الكثرة تنقسم الى مالا نهاية . ولهذا يجب أن تتألف من عدد لا متناه في الاجزاء كل منها له عظم لكن أصغر عظم الذي يتكرر او يتعدد الى مالا نهاية يصبح عظما لا متناهيا لهذا فانه لا متناهيا في الكبر .

(٢) الكثرة يجب ان تكون — في العدد — محدودة ولا محدودة معا . يجب أن تكون محدودة لانها بالعدد الذي هي عليه دون زيادة أو نقصان . لهذا فهي عدد محدد . غير أن العدد المحدد هو عدد متناه أو محدود . غير أن الكثرة يجب ان تكون ايضا لا محدودة في العدد لانها لا متناهية في الانقسام أو مركبة من عدد لا متناه من الاجزاء .

حجج زينون ضد الحركة :

(أ) حتى يمكن لجسم ان يقطع المسافة يجب أولا ان يقطع نصف المسافة ، ولايزال هناك نصف النصف لقطعه ثم نصف نصف النصف وهكذا الى مالا نهاية ومن ثم سيظل دائما جزء لم يقطع وعلى هذا يستحيل على الجسم ان ينتقل من نقطة الى اخرى ومن ثم لا يمكن أن يصل

(٢) يدخل اخيل والسلحفاة في سباق فاذا كانت السلحفاة سابقة على اخيل فانه لن يستطيع ان يلحقها ، فاولا يجب أن يصل الى النقطة التي انطلقت منها السلحفاة وعندما يصل الى هناك تكون السلحفاة قد انتقلت ابعد ومن ثم فعلى اخيل ان يصل الى تلك النقطة وسيجد عندئذ ان السلحفاة قد وصلت الى نقطة ثالثة وسوف يستمر هذا الى الابد ومن ثم فان المسافة بينهما تتناقص باستمرار لكنها لا تجتاز كلية ، ومن ثم لن يلحق اخيل بالسلحفاة على الاطلاق .

(٣) وهذه قصة السهم الطائر : ان الشىء لايمكن ان يوجد فى مكانين فى الوقت نفسه ولهذا فان السهم فى اية لحظة محددة من انطلاقه يكون فى مكان لا فى مكانين ولكن ان يكون فى مكان واحد هو ان يكون فى حالة سكون ومن ثم فهو فى كل لحظة وكل آن من طيرانه يكون ساكنا ومن ثم يكون ساكنا دائما ومن ثم فان الحركة مستحيلة .

وهذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث (النقائض) والنقيضة هى برهان على انه لما كانت قضيتان متناقضتان تترتبان بالتساوى من افتراض محدد فان هذا الافتراض يجب أن يكون زائفا . ولقد اطلق ارسطو على زينون اسم مخترع الجدل . ان الجدل يعنى اصلا النقاش والحوار لكنه اصبح مصطلحا فنيا فى الفلسفة واستخدم لذلك النمط من الاستدلال الذى يستهدف تطوير الحقيقة بجعل ما هو زائف ينفى ويناقض نفسه . وتصور الجدل ذو اهمية خاصة عند زينون وافلاطون وكانت وهيجل .

وكل الحجج التى يستخدمها زيون ضد الكثرة والحركة هى فى الواقع مجرد تنويعات لحجة واحدة وهذه الحجة هى على النحو التالى وهى تنطبق سواء على المكان او الزمان او اى شىء يمكن قياسه كميا . ولتبسيط المسألة سننظر فى دلالته المكانية فحسب . ان اى كم من المكان ولنقل المكان المحصور فى دائرة يجب ان يتكون من وحدات لا تنقسم مطلقة او يجب ان تنقسم الى مالا نهاية . فاذا كان المكان مكونا من وحدات لا تنقسم فيجب أن تكون ذات عظم وفى هذه الحالة يواجهنا تناقض عظم لا ينقسم . واذا كان المكان قابلا للانقسام الى مالا نهاية فاننا مواجهون بتناقض يفترض أن عددا متناهيا من الاجزاء يمكن اضافته ويكون محصلة كلية محددة . ومن ثم سيكون خطأ كبيرا افتراض أن قصتى زينون عن اخيل والسلحفاة والسهم الطائر هما مجرد الغاز اطفال ، بل بالعكس ، لقد كان زينون بلجوئه الى هاتين القصتين اول من اظهر التناقضات الجوهرية التى تكمن فى افكارنا عن المكان والزمان ومن ثم طرح مشكلة هامة على كل الفلسفة التالية .

أن كل حجج زينون تقوم على حجة واحدة على النحو الذى وضعناه ويمكن تسميتها نقيضة القسمة المتناهية فمثلا قصة السهم الطائر : يقول زينون ان السهم الطائر فى اية لحظة من طيرانه يجب أن يكون فى مكان واحد لانه لا يمكن أن يكون فى مكانين مختلفين فى الوقت نفسه وهذا يتوقف على تصور الزمن على انه ينقسم الى مالا نهاية فى الان اللامتناهى فقط اى الان المطلق الذى ليست له ديمومة يكون السهم فى حالة سكون . وعلى اية حال ليست هذه هى النقيضة الواحدة التى نجدها فى تصوراتنا عن المكان والزمان ، فكل رياضى يعرف التناقضات الكامنة فى افكارنا عن اللا تناهى . فمثلا القضية الشهيرة الشائعة . ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان الى مالا نهاية هى قضية فيها تناقض وكذلك التقدم الهندسى المتناقض يمكن اضافته الى مالا نهاية وكذلك العدد اللامتناهى المضاف فى المحصلة الكلية الى عدد متناه . وفكرة المكان اللامتناهى هى هى نفسها متناقضة ، وتستطيع أن تقول عنها ما قاله زينون عن فكرة الكثرة فيجب أن يكون فى الكون عددا محددا من الامكنة وليس أكثر ولكن هذا يعنى ضرورة وجود قدر محدد ومحدود من المكان ومن ثم فان المكان محدد . ومن جهة اخرى من المستحيل تصور حد للمكان ووراء الحد يجب ان يكون هناك مكان آخر ولهذا فان المكان لامتناه . وقد عبر زينون نفسه عن هذه النقيضة على شكل حجة لم اذكرها بعد ، فلقد قال ان كل شىء يوجد هو فى مكان فالمكان نفسه يوجد لهذا يجب أن يكون المكان فى مكان وذلك المكان يجب ان يكون فى مكان آخر الى مالا نهاية . وهذا بطبيعة الحال هو مجرد طريقة أخرى للقول ان تصور حد للمكان هو مسالة مستحيلة .

ولكن اذا رجعت الى نقيضة القسمة اللامتناهية التى تقوم عليها معظم حجاج زينون فربما تتوقع فى ان أقول شيئا من الحلول المختلفة التى عرضت . اولا لا يجب أن ننسى حل زينون ، فهو لم يعرض لهذا التناقض لذات التناقض بل لتأييد أطروحة بارمنيدس . وحله هو انه لما كانت الكثرة والحركة تحتويان على هذه التناقضات فان الكثرة والحركة غير حقيقيتين ، اذن فلن يكون هناك سوى وجود واحد لا كثرة فيه وخال من كل حركة وصيرورة كما قال بارمنيدس . وهذه التناقضات — كما

قال الفيلسوف الالمانى كانت — باطنية فى تصوراتنا عن المكان والزمان ، ولما كان الزمن والمكان يتضمنان هذه التناقضات فانه يترتب انها ليست أشياء حقيقية بل مظاهر ، مجرد ظواهر . ان المكان والزمان لا يخصان الاشياء فى حد ذاتها بل يخصان بالاحرى طريقتنا فى النظر الى الاشياء ، فهما صورتا ادراكنا الحسى ، وعقلنا هو الذى يفرض المكان والزمان على الاشياء وليست الاشياء هى التى تفرض المكان والزمان على عقولنا . زيادة على ذلك فان كانت استخلص من هذه التناقضات نتيجة هى ان استيعاب اللامتناهى ليس فى مكنة العقل الانسانى . ولقد حاول ان يبين انه عندما نحاول ان نفكر فى اللامتناهى سواء اللامتناهى الاكبر أو اللامتناهى الاصغر فاننا نقع فى تناقضات لا حل لها ، ولهذا استنتج ان الملكات الانسانية عاجزة عن استيعاب اللامتناهى . وكما هو متوقع فان كثيرا من المفكرين قد حاولوا ان يحلوا المشكلة بانكار جانب واحد من التناقض فيقولون ان جانبا منه لا يترتب من المقدمات وأن جانب صحيح والاخر كاذب . والفيلسوف البريطانى ديفيد هيوم مثلا قد انكر القسمة اللامتناهية للمكان والزمان واعلن انهما مكونان من وحدات لا تنقسم لها عظم . غير ان الصعوبة فى انه يستحيل تصور وحدات لها عظم ومع هذا لا تنقسم لا يفسرها هيوم تفسيرا مقنعا ، وبصفة عامة يبدو ان أى حل يكون مقنعا يجب ان يسمح بوجود جانبى التناقض ولن يفيد انكار جانب او آخر والقول ان جانبا كاذب والاخر صادق . والحل الصحيح لا يكون ممكنا الا بالارتفاع عن مستوى المبدأين المتناقضين ورفعهما الى مستوى التصور الاعلى حيث يتم التوفيق بين الضدين

ولقد كان هذا الاجراء هو الذى اتبعه هيجل فى حله للمشكلة ولسوء الحظ لايمكن فهمه فهما كاملا بدون معرفة بسيطة بمبادئه الفلسفية العامة التى يقوم عليها . وعلى أية حال سوف أوضح الامر بقدر الامكان . أولا لم يخرج هيجل على طريقته لحل هذه النقائض فهى تبدو كمجرد حوادث فى تطور تفكيره،أنه لا ينظر اليها كحالات معزولة للتناقض الذى يحدث فى الفكر وكاستثناءات لقاعدة عامة تحتاج الى تفسير خاص . بل بالعكس ، لقد نظر اليها لا كاستثناءات بل كامثلة على الطابع الجوهرى للعقل . فكل الفكر ، كل العقل عند هيجل يحتوى على تناقضات باطنية خبيثة

يطرحها أولا ثم يوفق بينها فى وحدة أرقى وهذا التناقض الجزئى للقسمة اللامتناهية يتم حله فى الفكرة الارقى (للكم) . ان فكرة الكم تحتوى على عاملين هما (الواحد) و (الكثير) والكم يعنى بالضبط كثرة فى واحد أو واحد فى كثرة . فاذا نظرنا على سبيل المثال الى كم اى شىء وليكن كوما من القمح فانها واحد ، كل واحد ثم ان الكوم كثرة لانه مكون من اجزاء عديدة ، فهو كواحد متصل وهو ككثرة منفصــل . ان الفـكرة الحقيقية للكم ليست الواحد بمعزل من الكثرة ولا الكثرة بمعزل عن الواحد بل هى مركب الاثنين ، انها الكثرة (فى) الواحد . والنقيضة التى نبحثها تصدر عن النظر الى جانب الحقيقة فى تجريد زائف عن الجانب الاخر . وان تصور الوحدة على انها ليست فى ذاتها كثرة او الكثرة على انها ليست فى ذاتها وحدة هو تجريد مزيف . ان فكرة الواحد تتضمن فـكرة الكثرة وفكرة الكثرة تتضمن فكرة الواحد وانت لايمكن أن تكون لديك بدون واحد كما انه لا يكون هناك طرف للخيط بدون الطرف الاخر . والأن اذا نظرنا الى اى شىء يقاس كميا مثل الخط المســتقيم ، فانه يمكن تناوله أولا كشىء واحد وفى هذه الحالة هو وحدة لا تنقسم متصلة . ثم يمكن أن نتنــاوله ككثرة حيث أن فيه أجزاء ومرة أخرى يمكن اعتبار هذه الاجزاء على انها واحد ومن ثمفهى وحدة لا تنقسم ،ومرة ثانيةكل جزء يمكن ان يعد كثرة حيث ينقسم الى مزيد من الاجزاء ، وهذه العملية المتبادلة يمكن ان تستمر الى مالا نهاية . وهذه نظرة للمسألة أدت الى التناقضات التى نبحثها ، لكنها نظرة خاطئة فهى تتضمن التجريد الخاطىء للنظر اولا للكثرة على انهــا شىء له حقيقته بمعزل عن الواحد ثم النظر الى الواحد على انه شىء له حقيقته بمعزل عن الكثرة . فاذا أصررت على القول ان الخط هو ببساطة واحد وليس كثرة اذن ستنشأ نظرية الوحدات التى لا تنقسم واذا أصررت على القول انها كثرة وليست واحدا اذن فانها تنقسم الى مالا نهاية . لكن الحقيقة هى انها ليست كثرة بساطة وليست واحدا بسيطا ، انها كثرة (فى) واحد أى انها (كم) . ولهذا فان جانبى التناقض صادقان بمعنى ما من المعانى لان كل جانب عامل فى الحقيقة لكن الجانبين زائفان ايضا اذا اعتبر كل منهما نفسه هو الحقيقة كلها .

ملاحظات نقدية على الايلية

يعطينا معنى مـذهب زينـون بصيرة بالامور الجـوهرية لمكانة الايليين . لقد قال زينون ان الحركة والكثرة غير حقيقيين ، فما معنى هذا ؟ هل يقصد زينون ان يقول انه عندما يمشى فى شوارع مدينة ايليا فليس صحيحا فانه لا يمشى فيها حقا ؟ هل يقصد ان الامر ليس واقعة من انه يتحرك من مكان الى آخر ؟ عندما ارفع ذراعى هل يقصـد اننى لا احرك ذراعى بل تظلان حقا ساكنتين دائما ؟ لو كان الامر هكذا فيمكن ان نستخلص تماما ان هذه الفلسفة هى مجرد جنون فى التأمل او انها مجرد نكتة .لكن ليس هذا هو ما يقصده.ان رأى المدرسة الايلية هو انه بالرغم من ان عالم الحس حيث له صفات جوهرية هى الكثرة والحركة قد يوجد الا ان هذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الحق ، وهم لا ينكرون ان الحركة توجد او ان الكثرة موجودة ، فهذه الاشـياء ما من رجـل عاقل يستطيع ان ينكرها . وكما يقول هيجل فان وجود الحركة والكثرة مؤكد حسيا مثل وجود الفيلة . اذن فان زينون لا ينفى وجود العالم ولكن ما ينفيه هو حقيقة الوجود . ان ما يعنيه هو . من المؤكد ان هناك حـركة وكثرة ، من المؤكد ان العالم هناك حاضر امام حواسنا ، لكنه ليس العالم الحقيقى ، انه ليس الحقيقة ، انه مجرد مظهر ، وهم ، عرض خارجى ، قناع زائف يخفى الوجود الحقيقى للاشـياء . ويمكنك أن تتسـاءل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظـاهر والحقيقة أليس المظهر حتى شـيئا حقيقيا ؟ انه يظهر ، انه يوجد ، حتى الوهـم يوجد ومن ثم فهـو شىء حقيقى . إذن أليست التفرقة بين المظهر والحقيقة هى نفسها لا معنى لها ؟ والان ان هذا حقيقـى تماما ولكنه لا يستوعب تمـاما المقصـود بالتفرقة . المقصود هو ان الاشياء من حولنا لها وجود ولكنه ليس وجودا ذاتيا ، ليس جوهرية ذاتية اى ان وجود الاشياء ليس فى ذاتها فوجودها ليس فى ذاتها بل فى شىء آخر ويصدر من ذلك الاخر . انها توجـد

لكنها ليست موجودات مستقلة ؛ انها بالاحرى موجودات ينبع وجودها من شىء آخر يكون وجودها وجودا ذاتيا جوهريا فى ذاته . انها مجـــــرد مظاهر لذلك الاخر الذى هو الحقيقة . وبطبيعة الحال لم يتكلم الايليون عن المظهر والحقيقة بهذه المصطلحات ولكن هذا هو ما كانوا يستهدفونه وراوه بعتامة .

فماذا تطلعنا الان الى الطريق الذى قطعناه منذ بداية الفلســـــفة اليونانية فسوف نتمكن من أن نحدد الاتجاه الذى تحركنا فيه . لقد طرح الفلاسفة اليونانيون الاول ، الايونيون السؤال : « ما هو المبدا المطلق للاشياء ؟ » وردوا بان أعلنوا أن المبدأ الاول للاشياء هو المادة . والمدرسة اليونانية الثانية وهى الفيثاغوريون ردوا على السؤال نفسه فاعلنوا ان الاعداد هى المبدأ الاول وردت المدرسة الثالثة وهى الايليون على السؤال فاكدت ان المبدأ الاول للاشياء هو الوجود . أن الكون كما نعرفه كمى وكيفى . والكم والكيف هما خاصيتان لكل موضوع حسـى . وليس الكم والكيف — فى الواقع — الصفتين الوحيـدتين للعالم ولكنهـا الصفتان الوحيدتان البارزتان . وموقف الايونيـيـن هو أن الحقيقة المطلقـة كمية وكيفية معا اى أنها المادة فالمادة هىماله كم وكيف.ولقد جرد الفيثاغوريون الكيف من الاشياء ونزعوا عنها الجانب الكيفى ولم يبق لديهم سوى الكم باعتباره الحقيقة القصوى والكم هو نفسه العدد ، ومن ثم فان مـــوقف الفيثاغوريين هو إن العالم مكون من أعداد . ولقد خطت الفلسفة الايلية خطوة ابعد فى الاتجاه نفسه وحدث تجريد من الكم كما حدث تجريد من الكيف . فبينما ينفى الفيثاغوريون الجانب الكيفى للاشياء ولا يتركونها الا مع الجانب الكمى ينفى الايليون الكم والكيف معا منهم بانكارهم للكثرة قد نفوا الكم ، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلى للوجود المحض وفيــه لا يوجد انقسام (كم) ولا صفة ايجابية (كيف) . ولهذا فان الانتقال من الفلسفة الايونية الى الفلسفة الايلية هو اساسا انتقال من التفكير الحسى الى التفكير المحض الخالص . أن الوجود الايلى هو فكر تجريدى تام ،أما موقف الفيثاغوريين فهو الفكر شبه الحسى وهم يعدون حجر الانتقال من الايونيين الى الايليين .

ولننظر الان فى قيمة هذا المبدأ الايلى وما هى نواحى المتصور فيه : أولا من الضرورى بالنسبة لنا ان نفهم أن الفلسفة الايلية هى اول نزعة واحدية . والفلسفة الواحدية هى فلسفة تحاول أن تفسر الكون كله من مبدا واحد . وعكس النزعة الواحدية نزعة الكثرة وهى ذلك النوع من الفلسفة الذى يسعى الى تفسير الكون من مبادىء عديدة مطلقة ونهائية . ولكننا نتحدث اكثر وبصفة خاصة على أن مقابل النزعة الواحدية . النزعة الاثنينية اى القول بأن هناك مبدأين مطلقين للتفسير فاذا قلنا مثلا ان كل الخير فى العالم ينشأ من مصدر واحد هو الخير وان كل الشر فى العالم يصدر من مصدر واحد هو الشر وان هذين المصدرين للخير والشر لا يمكن أن يكون الواحد تابعا للاخر بل هما متآزران وكلاهما على نفس الدرجة من الاستقلال والاولية فان هذا الموقف هو موقف النزعة الاثنينية . والفلسفة كلها الجديرة بهذا الاسم تسعى بمعنى ما من المعانى الى التفسير الواحدى للكون وعندما نجد مذهبا فى الفلسفة ينهار ويفشل فاننا نكاد نوقن دائما أن عجزه سيتكشف على أنه ثنائية لا تصالح فيها . ومثل هذه الفلسفة تبدأ بمذهب واحدى وتحاول أن تستخلص او تشتق الكون كله منه ولكن يحدث ان تواجه بشىء فى العالم لاتستطيع ان تدرجه تحت ذلك المبدأ وحينئذ يكون لديها وجودان مطلقان لايمكن لاى منهما ان يشتق من الاخر وينفجر المذهب الى ثنائية .

ان البحث عن التفسير الواحدى للاشياء هو اتجاه شامل فى الفكر الانسانى وأينما نتطلع فى عالم الفكر نجد هذا الاتجاه الواحدى ظاهرا . ولقد سبق أن قلت انه يظهر طوال تاريخ الفلسفة وهو يتكشف ايضا بوضوح شديد فى تاريخ الدين . يبدأ الدين بتعدد الالهة اى الايمان بالهة كثيرة ثم ينتقل الى الواحدية المؤلهة وهى الايمان باله واحد هو المؤلف والخالق الوحيد للكون . ونحن نجد الشىء نفسه فى التفكير الهندوكى فهو يقوم على مبدأ أن « الكل هو الواحد » ، ان كل شىء فى العالم مستمد من وجود مطلق واحد هو براهمان غير أن هذا الاتجاه الواحدى لايمكن تتبعه فى الدين والفلسفة فحسب ، بل يمكن تتبعه ايضا فى العلم . أن تقدم التفسير العلمى هو تقدم فى اساسه نحو الواحدية : أولا تفسير الوقائع المعزولة يقوم دائما فى نسبة العلل اليها . فلنفرض أن

هناك ضجة غريبة في غرفتك في الليل فانت تقول انها تفسر عندما تكتشف انها ترجع الى سقوط كتاب من قرص عار في الارضية وهكذا يتم تفسير الضجة بارجاعها الى علة ، غير ان هذا يعنى ببساطة انك قد سلبتها من وضعها المعزول والفريد ورددتها الى وضع مثال لقانون عام عندما يتجمد الماء في انائك تقول ان علة هذا هو البرودة وهذا مثال على القانون القائل انه عندما تصل البرودة درجة معنية فان الماء يتجمد . ولكن طرح التعليل بهذه الطريقة ليس تفسيرا في الحقيقة لاى شيء . انه لا يقدم اى (مقتضى) لحادثة تقع ، انك لا تتبين السبب الذى يجعل الماء يتجمد بالضرورة من البرودة ، كل ما هنا لك ان القانون يقول لنا أن الحادثة ليست مستثناه بل هى مثال على ما يحدث دائما . انه يرد الحادثة المعزولة الى حالة على قانون عام لا « يفسر » هذه الحادثة الواحدة فحسب بل يفسر ملايين الحوادث . وليس الامر قاصرا على أن البرودة تجمد الماء في انائك فحسب ، بل هى تجمد الماء فى جرة كل انسان . والقانون (يفسر) كل هذه الأمور و (يفسر) بالمثل الجبال الجليدية والطبقات القطبية على الأرض وكوكب المريخ . وفى الحقيقة التفسير العلمى يعنى رد ملايين الحقائق الى مبدأ واحد ولكن العلم لا يتوقف هنا ، انه يريد ان يفسر اكثر القوانين ذاتها ومنهجه هو رد القوانين الكثيرة الى قانون واحد اعلى واكثر عمومية . وهناك مثال شائع عن هذا هو تفسير كبلر لقوانين حركة الكواكب ، فقد قدم كبلر ثلاثة قوانين بهذا الخصوص : الاول هو أن الكواكب تتحرك فى افلاك اهليليجية والشمس فى المركز . والقانون الثانى هو أن الكواكب تشغل مساحات متساوية فى الازمنة المتساوية . والقانون الثالث هو قانون أكثر تعقيدا لقد عرف كبلر هذه القوانين من الملاحظة لكنه لم يستطع أن يفسرها والذى فسرها هو اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية . لقد برهن نيوتن على أن قوانين كبلر الثلاثة يمكن استخلاصها رياضيا — من قانون الجاذبية . وبهذه الطريقة فسرت قوانين كبلر بل ليست قوانين كبلر وحدها بل العديد من القوانين والوقائع الفلكية الاخرى . وهكذا نجد أن تفسير الحقائق المعزولة العديدة يقوم فى ردها الى قانون واحد وتفسير العديد من القوانين يقوم فى ردها الى قانون واحد اكثر تعميما . ومع تقدم المعرفة يجرى تفسير ظواهر الكون بمبادىء

تزداد قلة وتعميما . وواضح أن الهدف الاكبر هو تفسير الاشياء جميعا بمبدا واحد . ولا اقصد ان اقول أن رجال العلم عندهم هذه الغاية بوعى . لكن ما أريد قوله هو ان الاتجاه الواحدى قائم ، والمقصود بالتفسير هو رد الاشياء جميعا الى مبدأ واحد .

اذن نجد فى الفلسفة وفى الدين وفى العلم هذا الاتجاه الواحدى فى التفكير . ولكن قد يحدث تساؤل كيف تعرف ان هذا الاتجاه الكلى صحيح ؟ كيف تعرف انه ليس سوى خطا كلى اليس هناك اى اساس منطقى او فلسفى للايمان بأن التفسير المطلق للاشياء يجب ان يكون واحدا ؟ ان هذا موضوع يجعلنا نذهب بعيدا عن ميدان الفلسفة اليونانية ، فالاساس الفلسفى للواحدية لم يفكر فيه أحد حتى جاء اسبينوزا ومن ثم فلن نطيل هنا بشأنه بل نقول بايجاز ان السؤال المطروح هو : هل هناك اى داع للايمان بأن التفسير المطلق للاشياء يجب ان يكون واحدا ؟ اننا اذا اردنا أن نفسر الكون فيجب توفر شرطين : اولا ، الحقيقة المطلقة التى نحاول بها ان نفسر كل شىء يجب ان تفسر كل الاشياء الاخرى فى العالم ، ويجب أن يكون ممكنا استخلاص العالم كله منها . ثانيا ، المبدأ الاول يجب ان يفسر نفسه ، فهو لا يمكن أن يكون مبدأ بينما لايزال هو محتاجا الى تفسير بشىء آخر ، فاذا لم يكن يفسر ذاته بذاته وهو نفسه يظل سرا مطلقا ثم نجحنا فى استخلاص الكون منه فلا نجد أن شيئا قد فسر . وهذا على سبيل المثال هو بالضبط سبب قصور المادية . فاذا افترضنا انها تفسر الاشياء كلها بما فى ذلك العقل وقد ظهر من المادة فان الاعتراض سيظل قائما : هو أن المادة لا تفسر اى شىء على الاطلاق لان المادة ليست وجودا مفسرا لذاته . انها سر غير معقول ورد الكون الى سر مطلق ليس تفسيرا له . مرة اخرى نقول أن بعض الناس يعتقدون أن العالم انما يفسره ما يسمونه « علة أولى » . ولكن لماذا تكون هناك علة تسمى الاولى ؟ لماذا نتوقف فى سلسلة العلل ؟ ان كل علة هى بالضرورة معلول لعلة اسبق ، فالطفل الذى يقال له أن الله قد خلق العالم والذى يتساءل من فى هذه الحالة الذى خلق الله انما يسأل سؤالا حسيا للغاية . او فلنفرض ونحن نتتبع مرتدين سلسلة العلل فنصل الى علة لدينا دواع تدفعنا الى القول هل هى العلة الاولى حقا فهل نكون قد فسرنا اى شىء ؟

اننا لانزال ولدينا سر مطلق . ومهما يكن مبدأ التفســير لايمكن ان يكون من هذا النوع ، بل يجب ان يكون مبدأ يفسر نفسه ولا يفضى الى شىء ابعد مثل علة اخرى . بقول آخر ، يجب أن يكون مبدأ وجوده الكلى فى ذاته لا يشير من اجل اكتماله الى اى شىء وراءه . يجب أن يكون شــيئا نستوعبه تماما فى ذاته دون الرجوع الى اى شىء خارجه ، اى انه يجب أن يكون ما نسميه مطلقا محددا لذاته . ان اى مبدأ مطلق يجب أن يكون بالضرورة واحدا . فلنفرض انه اثنين ، فلنفرض انك حاولت ان تفسر العالم بمبداين هما أ و ب كل منهما مبدأ مطلق لا يستمد الواحد منهما من الاخر . والان ما هى العلاقة بين أ و ب ؟ اننا لانستطيع أن نستوعب أ بالكامل ما لم نفهم علاقته مع ب وجزء من طبيعة ووجود أ قائم فى علاقته مع ب وجانب من طابع أ انما يفسره ب ولكن هذا ليس تفسيرا ذاتيا بل هو يفسر بشىء ليس هو لهذا فان التفسير المطلق للاشياء يجب أن يكون واحــدا .

اذن لقد كان الايليون على حق بقولهم ان الكل واحد وان المبــدأ المطلق للوجود وهو الوجود واحد . ولكن اذا بحثنا الطريقة التى طرحوا بها واحديتهم فسوف نتبين انها تنشطر الى ثنائية باعثة على الياس فكيف فسروا وجود العالم ؟ لقد عرضوا لمبدأ الوجود على انه الحقيقة المطلقة . فكيف اذن يستخلصون العالم العقلى من ذلك المبدأ ؟ الجــواب انهم لم يستخلصوه ولم يبدوا محاولة لاستخلاصه . وبدلا من اشتقاق العــالم من مبداهم الاول أنكروا ببساطة حقيقة العالم كلية . لقــد حــاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار وجود المشكلة . يقولون أن العالم هو بكل بساطة لا وجود ، انه وهم . من المؤكد انه شىء عظيم أن تعرف ما هو العــالم الحقيقى وما هو العالم المزيف ولكن هذا ليس تفسيرا على الاطلاق . أن اعتبار العالم وهما ليس تفسيرا له ، فاذا كان العالم حقيقــة اذن فان مشكلة الفلسفة هى كيف تنشأ تلك الحقيقة . واذا كان العالم وهما اذن فستكون المشكلة هى كيف ينشأ هذا الوهم ؟ سمه وهما اذا شئت ولكنه لا يفسره ، ان المسألة هى مجرد أسماء تطلق ، وهــذا هــزيمة أخرى للفلسفة الهندية حيث يعد العالم مايا اى وهما . ومن ثم ففى الفلسفة الايلية هناك عــالمان يتواجهان ويقومان جنبا الى جنب دون تصالح —

عالم الوجود الذى هو العالم الحقيقى وعالم الوقائع الذى هو عـــالم وهمى . وبالرغم من أن الايليين ينفون العالم الحسى ويعتبرونه وهما الا أنهم لايستطيعون ان يخلصوا أنفسهم من هذا الوهم . وبمعنى ما من المعانى هذا العالم هو هنا ، حاضر ، وهو يعود الى حواسنا ويطالب بتفسير . سمه وهما لكنه لايزال قائما جنبا الى جنب العالم الحقيقـى ويطالب بأن يستمد منه . ان لدى الايليين مبدأين : العالم الزائف والعالم الحقيقى وهما قائمان جنبـا الى جنب دون رابطة تربط بينهما ودون اى اظهار كيف ينشأ الواحد من الاخر . وهذه ثنائية مطلقة لا تصالح فيها .

ومن السهل ان نتبين كيف تحطمت الفلســـفة الايلية الى هذه الثنائية . الامر يرجع الى تجرد مبداهم الاول نفسه . يقولون ان الوجود ليس فيه صيرورة ، ومبدأ الحركة كله مستبعد تماما منه . وهم بالمثـل ينكرون عليه اية كثرة ، فهو ببســـاطة واحد لا كثرة فيه . واذا أنت استبعدت صراحة الكثرة والصيرورة من مبدئك الاول اذن فانت لن تحصل اطلاقا على الكثرة والصيرورة من خارجه ، انك لاتستطيع أن تستخلص منه اى شىء ليس فيه . فاذا اطلقت القول انه لا توجد كثرة فى المطـلق فانه سيستحيل تفسير كيفية مجىء الكثرة الى هذا العالم . والامر بالمثل بصدد مسألة الكيف . ان الوجود المحض بلا كيفية ، انه مجرد (كينونة) انه بلا ملامح على الاطلاق انه وجود بلا خصائص انه خاو ومجرد تماما . اذن كيف يمكن لكيف الاشياء أن يصدر منه ؟ كيف يمكن لكل ثروات وتنوع العالم أن تصدر من هذا الخواء ؟ ان الايليين اشــبه بالمشعوذين الذين يحاولون أن يجعلوك تعتقد أنهم سيحصلون على الارانب والخيوط والورق والشرائط من متعة فارغة تماما . ان الانسان ليتبين مقدار تجرد وخواء مثل هذا المبدأ اذا ما حوله الانسان الى لغة كناية وتشبيه اى الى لغـــة الدين . أن المبدأ الايلى يتفق مع دين نقول فيه « الله موجود » ولكن فيما عدا ان الله (كائن) فانه ليس له كفوا أحد . ولكن هـــذا تصور مجـــرد للرب ونحن تعودنا فى الدين المسيحى ان نسمع تعبيرات لاعلى أن « الله موجود » فحسب ، بل أيضا « الله محبة »و« الله قوة »و « الله خير » و « الله حكمة » ويمكن توجيه اعتراض بشأن هذه المحمولات والصفات على اساس انها تشبيهية واضفاء للطابع الانسانى . وهى فى الحقيقة

تكشف عن اتجاه للتفكير فى الاشياء اللاحسية بطريقة حسية . وهـــذه المحمولات التقطت فحسب من العالم المتناهى وطبقت كيما اتفق على الله وهى محمولات ليست سديدة للتعبير عنه . غير ان هذه التعبيرات تعلمنا على الاقل انه من الفراغ المحض لا شىء يظهر وان العالم لايمكن ان يصدر عن شىء ادنى واقل من ذاته . وهنا فى العالم نجد مقياسا معينا ومحبة وحكمة وامتيازا وقوة . وهذه الاشياء لايمكن ان تظهر من مصدر يكون فقيرا حتى انه لا يحتوى الا (الكينــونة) . يمكن للاقل أن يصـــدر عن الاعظم ولكن الاعظم لا يصدر عن الاقل . ونستطيع ان نقابل الايلية لا بالمسيحية فحسب بل حتى باللاادرية الحديثة . فهذه اللاادرية ترى أن المطلق مجهول ولكن ما يقصده اللاادريون هو أن العقل الانســـانى غير ملائم لالتقاط عظمة الوجود المطلق . غير ان المبدأ الايلى هو انه ليس فى قولنا « الله محبة وقوة وحكمة » نقول شيئا قليلا عن الله وان افكارنا غير ملائمة للتعبير عن امتلاء وجود الله بـــل بالعكس انهم يعبرون عن فكرة عالية للغاية عن الله الذى لايمكن أن يقال عنه شىء ســـوى (أنه موجود) لانه ليس هناك المزيد لنقوله ، وهذا التصور لله هو تصـــور وجود فارغ خاو تماما .

لقد قلت أن الواحدية هى فكرة ضرورية فى الفلسفة فالمطلق يجب ان يكون واحدا ، غير أن الواحدية المجردة للغاية مستحيلة . فاذا كان المطلق هو ببساطة الواحد الخالى تماما من كل سيرورة وكثرة فانه من مثل هذا التجريد لايمكن أن تصدر السيرورة والكثرة . أن المطلق ليس ببساطة واحدا او ليس ببساطة كثرة . بل يجب أن يكون كثرة فى واحد بمثل الثالوث فى المسيحية . لقد انتقل الدين من تعدد الالهة المجرد (الله كثرة) الى واحدية مجردة (الله واحد ، اليهودية والهندوكية والاسلام) ولكنه لم يتوقف هنا فقـــد انتقـــل الى واحدية عينية (الله كثـــرة فى واحد ، المسيحية) وهناك تصوران خاطئان شائعان بشـــأن عقيـــدة

الثالوث .. الخطأ الاول هو العقلانية الشعبية والخطأ الثانى اللاهوت الشعبى . أن العقلانية الشعبية تؤكد ان عقيدة الثالوث منافيه للعقل ، واللاهوت الشعبى يؤكد انه سر يتجاوز العقل . غير أن الحقيقة هى أنه لا يناقض العقل ولا يتجاوزه ، بل بالعكس ، انه فى ذاته التجلى الاكبر للعقل . وما هو سر وما هو مناقض للعقل هى افتراض ان الله ، المطلق ، هو ببساطة واحد بدون كثرة . وهذا التناقض ناتج فى الثنائية المميتة التى نشأت فى الايلية ونشأت فى كل مذهب فكرى آخر مثل مذهب الهندوك او اسبينوزا والذى يبدأ بتصور المطلق كواحد محض يستبعد الكثرة تماما .

الفصل الخامس

هيرقليطس

ولد هيرقليطس حوالى عام ٥٣٥ ق . م ويسود الاعتقاد أنه عاش حتى سن الستين ، وهذا يجعل وفاته عام ٤٧٥ ق . م . ومن ثم كان تاليا لاكزينوفانس ومعاصرا لبارمنيدس واكبر من زينون . لهذا يأتى — من ناحية التسلسل التاريخى فى الزمن — معاصرا للايليين . وهيرقليطس من بلدة افسوس فى آسيا الصغرى . ولقد كان أرستقراطيا ينحدر من أسرة نبيلة فى افسوس وشغل فيها وظيفة الحاكم أو الملك . وعلى اية حال لا يعنى هذا سوى أنه كان كبير كهنة الفرع المحلى للنحل الدينية الايليوسنه ، وقد استقال من هذا المنصب لصالح اخيه .ويلوح انه كان انسانا متباعدا انطوائيا تمتلىء طبيعته بالتعالى . لم يكتف بازدراء القطيع من الدهماء بل ازدرى ايضا عظام ارومته ،كما طعن فى اكزينوفانس وفيثاغوراس . وهو يعتقد بضرورة طرد هوميروس وجلده بالسياط ، اما هزيود فهو فى رأيه معلم القطيع وانه من طغمتهم وانه — على حد قوله — « رجل لا يعرف أن يفرق النهار من الليل » . ولقد أطل على عامة الشعب من الفانين باحتقار شديد . وتذكرنا اقواله بالكثير من اقوال شوبنهور المتسمة بالسخرية والحدة . يقول : « الحمير تفضل القش على الذهب » ، « الكلاب تنبح على كل من لا تعرفه » . وعلى اية حال فان كثيرا من اقواله اصبحت من المأثورات الرائعة المليئة بالحكمة العملية . يقول : « طبع الانسان قدره » ، « الاطباء يبترون المرضى ويحرقونهم ويغتالونهم ويرهقونهم ويطلبون اجرا على عملهم هذا وهو مالا يستحقونه ». ولقد شن — من وجهة نظره المتعالية والارستقراطية — هجوما ضد ديمقراطية افسوس .

ولقد عبر هيرقليطس عن افكاره الفلسفية فى بحث مكتوب نثرا كان معروفا للغاية فى ايام سقراط غير انه لم تبق لنا منه سوى شـذرات . وسرعان ما اصبح أسلوبه مضرب المثل بسبب صعوبته والغموض الذى فيه واطلق عليه اسم « الكئيب » أو « الغامض » . ولقد قال سقراط عن مؤلفه ان ما فهمه منه رائع وان ما لم يفهمه منه أيضا رائع بالمثل غير ان الكتاب يحتاج الى غواص يحسن السباحة . بل لقد اتهم حتى بتعمد الغموض غير انه لايبدو أن هناك اى أساس لهذه التهمة . والحقيقة هى انه اذا كان لم يعن نفسه لشرح افكاره فانه بالمثـل لـم يعن نفسه لاخفائها . انه لا يكتب للاغبياء . وتبدو وجهة نظره انه اذا فهمه قراؤه فسيكون هذا شيئا رائعا ، واذا لم يفهموه فهذا أمر أسوأ لقرائه . ولم يضيع وقته فى تطوير وشرح فكره بل عبر عنه فى اقوال مأثورة قصـيرة مكثفة مركزة حبلى بالمعانى .

ومبداه الفلسفى على خط متعارض تماما مع مبدأ المدرسة الايلية . فالايليون قد ذهبوا الى ان الوجود وحده موجود وان الصيرورة ليست موجودة ،فكل تغير وكل صيرورة مجرد وهم .أما عند هيرقليطس فالامر بالعكس فالصيرورة وحدها موجودة والوجود والثبات والذاتية ليست الا اوهاما .وكل ما تحت فلك القمر انما هو فى حالة تغير دائم ويستحيل الى اشكال جديدة وقوالب جديدة، فلا شىء يبقى ولا شىء يثبت ولا شىء يظل كما هو، يقول **«نحن ننزل فى النهر الواحد ولا ننزل فيه ، فما من انسان ينزل فى النهر الواحد مرتين ،فهو دائم التدفق والجريان »** وهو لم يكتف بافكار الثبات المطلق بل انكر أيضا حتى ثبات الاشياء النسبى فهو مجرد وهم.ونحن نعرف أن لكل شىء دوره وأن كل شىء يظهر وينقضى من الحشرات التى تعيش ساعة واحدة الى الجبال «الخالدة».ومع هذا فنحن ننسب الى هذه الاشياء — على الاقل — ثباتا نسبيا ودواما مهما قصر أو طال فىالحالة نفسها.غير ان هيرقليطس لا يسمح حتى بهذا .فلا شىء يبقى كما هو ولا شىء يبقى متطابقا من آن الى آخر . وظاهر الثبات النسبى وهم شأن ذلك الذى يجعلنا نعتقد ان الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هى الموجة نفسها فهنا — كما نعرف — نجد أن الماء الذى

تكون منه الموجة يتغير من لحظة الى اخرى ولا يبقى ثابتا الا الشكل . والامر كذلك عند هيرقليطس بالنسبة للمظهر الثابت للاشياء فهو ينجم من تدفق كميات متساوية من الجوهر . « كل شيء سيال » فمثلا ليست الشمس التى تغرب اليوم هى الشمس التى تشرق غـدا ، انها شمس جديدة ، فنار الشمس تحترق وهى تتقد ثانية من ابخرة البحر .

ولا يكتفى هيرقليطس بالقـول بأن الاشياء تتغير من لحظـة الى اخرى . ففـى الان الواحد نفسـه تكون موجودة ولا موجودة . وليس الامر ان الشيء يوجد أولا ثم لا يوجد فى لحظة تالية . انه موجود وغير موجود فى الوقت نفسه .**وتعاصر الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة.** وسوف نفهم هـذا على نحو افضـل اذاقابلناه بالمبدأ الايلى ، فالايليون يصفون كل الاشياء وفـق تصورين : الوجود واللاوجـود ، وعنـدهم أن الوجود هو الحق كله والحقيقة كلها واللاوجود كله زيف وكله وهم . اما هيرقليطس فان الوجود واللاوجود حقيقيان على السواء فهما صادقان ومتماثلان فالصيرورة هى ذاتية الوجود واللاوجود فالصيرورة ليس لها الا شـكلان هما قيام الاشـياء وانقضاؤها ، بدايتها ونهايتها ، انبعاثها وانحلالها . وربما قد تعتقد ان هذا ليس صـحيحا وأن هناك اشـكالا اخرى للتغير غير الانبعاث والانحلال . أن الانسـان يولد ، وهـذا هو انبعاثه وهو يموت وذلك انحلاله . وبين مولده وموته توجود تغـيرات وسيطة ، فهو ينمو اكبر وينمو اسن وينمو أحكم او اكثر غباء ويستحيل لون شعره رماديا . وكذلك ورقة الشجر لا تكتفى بمجـرد المجيء الى الوجود والانقضاء . فهى تتغير فى الشكل والقالب واللون ويستحيل من اخضر فاتح الى اخضر غامق ومن الاخضر الغامق الى الاصفر . ولكن لا يوجد اى شيء فى كل هذا سوى الانبعاث والانحلال لا للشيء نفسه بل لصفاته . فالتغير من الاخضر الى الاصـفر هو انحـلال اللون الاخضر وانبعاث اللون الاصفر . والانبعاث هو استحالة اللاوجود الى وجـود والانحلال هو استحالة الوجود الى لاوجود .**الذن فالصيرورة ليس فيهـا سوى عاملى الوجود واللاوجود وهذا يعنى تحول الواحد الى الاخر . ولكن لا تعنى هذه الاسـتحالة عند هيرقليطس انه فى ان واحد يوجـد الوجود وفى الان التالى العدم . انما الامر يعنى ان الوجود واللاوجود هما**

فى كل شىء فى الوقت نفسه . ان الوجــــود ليس لا وجــــودا خـــذ على سبيـــل المثـــال مشكلة الحيـــاة والمـــوت . فنحن نعتقـــد بصفـــة عامة ان الموت يرجع الى علل خارجية مثل الحادثة أو المرض . ونحـــن نعتقد انه طالما ان الحياة تدوم : فانها تكون على نحو ما تكون عليـــه وتظل على ما هى عليه اى أن الحياة غير مختلطة بالموت وانها تظل حياة الى أن يأتى شىء من الخارج على شكل علل خارجية ويضع لها نهاية . وربما تكونون قد قرأتم كتاب « طبيعة الانسان » لمتشينكوف ففى هـــذا الكتاب يطور هذه الفكرة . يقول أن الموت يرجع دائما الى علل خارجيـــة ولهذا اذا استطعنا أن نزيل العلل فاننا نستطيع ان نقهر الموت ، فعلل الموت هى فى أغلبها المرض والحادثة فحتى كبـــر السن مرض . وليس هناك سبب لا يجعل العلم يتقدم بعيدا فيستأصـــل المرض والحادثة من الحياة . وفى تلك الحالة قد تصبح الحياة خالدة او على الاقل تستطيل الى مالا نهاية . والان أن هذه القضية قائمة على خلط للافكار ، فمما لاشك فيه أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية فكل حادثة فى العلم محددة ، بل محددة تماما بالعلل . ولا يسمح قانون العلية بأية استثناءات مهمـــا تكن . ولهذا فمن الحق تماما انه فى كل حالة موت نجد ان العلل تسبقه ولكن كما أوضحت فى الفصل السابق أن اعطاء السبب ليس اعطاء أى تبرير للحادثة فالعلية ليست على الاطلاق مبدأ لشرح أى شىء . انها تقول لنا أن الظاهرة أ تتبعها الظاهرة ب دون تغير وعلى نحو اطلاقى ونحن نسمى أ علة ب ولكن لا يعنى هذا الا أنه عندما تحدث ب فانهـــا تحدث وفق نظام منتظم وتتابع للاحداث . لكنها لا تقول لنا لماذا تحـــدث ب على الاطلاق . أن تبرير الشىء يجب تمييزه عن علته . فتبرير السبب لموت الانسان لا نجده فى العلل التى تتسبب فى موته . والتبرير بالاحرى هو أن الحياة بها جرثومة الموت من قبل وان الحياة هى موت مســـبق بالامكانية أو بالقوة وان الوجود يحتوى على اللاوجود فيه ان علة الموت هى مجرد الاداء الالى وبهذه الالية من خلال مجموعة من العلل او غيرها تحدث النهاية المحتمة .

ولا يتوقف الامر عند هيرقليطس أن الوجود متماثل مع اللاوجود بل ان كل شيء فى الكون يحمل فى داخله عكسه ،وكل شيء موجود هو « تناغم من التوترات المتقابلة » . أن التناغم يحتوى بالضرورة مبداين متعارضين وبالرغم من تعارضهما يكشفان عن وحدة ضمنية . وتقوم تعاليم هيرقليطس على أن كل شيء فى الكون يوجد وفق هذا المبدأ ، فكل الاشياء تحتوى أضدادها داخلها . وفى الصراع والتطاحن بين المبداين المتعارضين تقوم حياة الاشياء ووجودها وكيانها . واذا لم يكن هناك صراع فى الشيء فانه يكف عن الوجود . وقد عبر هيرقليطس عن هذه الفكرة بأضرب مختلفة من الطرق . يقول : « النزاع هو اب جميع الاشياء » . « الواحد الذى ينشطر من ذاته يتوافق مع ذاته مثل تناغم السهم والقوس » . « الله هو النهار والليل ، الصيف والشتاء ، الحرب والسلام ، التخمة والجوع » . « جمع معا الكل واللاكل ، المتناغم والمتنافر ، المتلائم والمتباعد ثم يأتى من الواحد الكل ومن الكل الواحد ». وفى هذا المعنى ايضا يعترض على هوميروس الذى كان يتضرع أن يكف النزاع عن التواجد بين الالهة والبشر ، فلو كان هذا التضرع قد نال التلبية لكان الكون نفسه قد فنى .

ولقد طرح هيرقليطس بجانب هذه الميتافيزيقا نظرية عن الفيزياء ، فكل الاشياء تتركب من النار . يقول : « هذا العالم لم يصنعه واحد من الالهة كما لم يصنعه واحد من الجنس البشرى ، لكنه كائن وكان وسوف يكون للابد نارا مشتعلة حية للابد » . وكل الاشياء تصدر من النار والى النار تعود . **« كل الاشياء تتبادل مع النار والنار تتبادل مع كل الاشياء بمثل ما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع »** . ومن ثم ليس هناك الانوع اقصى من المادة هو النار وكل الاشكال الاخرى للمادة مجرد تنويعات وتعديلات للنار . وواضح السبب الذى دفع هيرقليطس الى الدعوة لهذا المبدأ . فهو مبدأ فيزيائى مماثل لمبدأ الصيرورة الميتافيزيقى . أن النار هى أشد العناصر قابلية للتبادل فهى لا تظل كما هى من لحظة لاخرى فهى تأخذ باستمرار المادة على شكل وقود وتعطى مادة مماثلة على شكل دخان وبخار.والنار الاولية عند هيرقليطس تتحول الى هواء والهواء الى ماء والماء الى تراب . وهو يطلق على هذا « الدرب الهابط » ومقابله

« الدرب الصاعد » وهو تحول التراب الى ماء والماء الى هواء والهواء الى نار . وكل تحول يحدث بهذا النظام المنتظم ولهـذا يقـول هيرقليطس « الدرب الصاعد والدرب الهابط واحد » .

ثم تتوحد النار — بصفة خاصة — مع الحياة والعقل فهى العنصر **العقلى فى الاشياء وكلما كانت هناك نار كان هناك مزيد من الحياة ومزيد من الحركة . وكلما كانت هناك مواد أكثر حلكة وثقلا كان هناك مزيد من الموت والبرد واللاوجود .وبالتالى فان النفس نار وهى شأن جميع النيران** الاخرى تحرق نفسها دائما وتحتاج الى تغذية . وهى تحصل عليها من خلال الحواس والتنفس ومن الحياة المشتركة وعقل العالم اى من النـار المحيطة الشاملة . وفيها نعيش ونترك ونملك وجودها . وما من انسان له نفس منفصلة خاصة به وهى مجرد جزء من النفس النارية الشاملة . ومن ثم اذا انقطع التواصل معها يصبح الانسان لا عقلانيا ويمـوت فى **النهاية . والنوم هو منزل فى منتصف الطريق الى المـوت** . وفى النـوم تنغلق ممرات الحواس ولا تصلنا النار الاخرى الا من خلال التنفس . ومن ثم نصبح فى النوم لا عقلانيين ومعدومى الحـواس ونتحول من الحيـاة المشتركة للعالم الى أن يصبح لكل انسان عـالم خاص بـه . وذهب هيرقليطس أيضا الى أن هناك دورات منتظمة للعالم ، فالعالم يتكون من النار وبالحريق يرتد ثانية الى النار البدائية .

ولقد كان هيرقليطس شكاكا فى آرائه الدينية لكنه لم يوجه هجماته ضد أفكار الدين الرئيسية ومذهب الالهة كما فعل اكزينوفان بل بالاحرى **هاجـم الطقوس والاشـكال الخارجية التى تظهر فيها الروح الدينيـة نفسها . وهاجم عبادة التماثيل والصور وابرز عدم جدوى القرابين التى يراق فيها الدم .**

وهو مع الايليين يميز بين الحس والعقل ويضع الحقيقة فى المعرفة العقلانية . وهو ينسب وهم الثبات الى الحواس وبالعقل نرتفـع الى

معرفة قانون الصيرورة . وفى استيعاب هذا القانون يكمن واجب الانسان والطريق الوحيد الى السعادة . والانسان اذا فهم هذا يصـــبح سعيدا وراضيا . وهو يرى أن الشر هو المقابل الضرورى للخير والالم هو المقابل الضرورى للذة وأن كليهما ضروريان لتكوين تناغم العالم . والخير والشر مبدآن وعلى صراعهما يتوقف وجود الاشياء نفسه .والشر أيضا ضرورى وله مكانه فى العالم وتبين هذا يرفعنا فوق الصراعات العقيمة والداعية للشفقة ضد القانون الاسمى للكون .

الفصل السادس

امبيـــــدوكليس

امبيدوكليس هو من بلدة اجريجنتا فى صقلية ويقع مولده فى حوالى ٤٩٥ ق . م ووفاته حوالى ٤٣٥ ق . م . وهو مثل فيثاغوراس لـــه شخصية قوية وآسرة . ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع انـــواع الاساطير وتناسجت حول حياته وموته . وينسب اليه القيام بمعجزات وتناثرت قصص خيالية حول وفاته . ولما كان ذا فصاحة آسرة للغاية فانه ارتفع الى مصاف زعامة الديمقراطية فى اجريجنتا الى ان طرد منها منفيـــــا .

وفلسفة امبيدوكليس هى فلسفة انتقائية فى طابعهـــا . فالفلســـفة اليونانية تطورت فى هذه المرحلة الى أضرب من المبادىء المتصارعة وكانت مهمة امبيدوكليس التوفيق بينها وصهرها فى مذهب جديد لا يحتوى — على أية حال — على أى فكر جديد خاص بهذا المذهب . ولقد اشرت اثنـــاء الحديث عن بارمنيدس الى أن تعاليمه يمكن ان تفسر أما مثاليا او ماديا وان هذين الجانبين يقومان جنبـــا الى جنب عنـــد بارمنيدس وأنه يمكن تأكيد هذا الجانب أو ذاك . ولقد تمسك امبيدوكليس بالجانب المادى . ان التفكير الجوهرى عند بارمنيدس هو أن الوجود لايمكن أن ينتقـــل الى اللاوجود كما أن اللاوجود لايمكن أن ينتقل الى الوجود ، وما يوجـــد يظل الى الابد موجودا . فاذا أخذنا هذا فى سياق مادى خالص فان مـــا يعنيه هو ان المادة ليست لها بداية ولا نهاية وأنها غير مخلوقة ولايمكن افناؤها . وهذا هو المبدأ الاول عند امبيدوكليس ومن جهـــة اخرى كان هيرقليطس قد اظهر انه لا يمكن انكار الصيرورة والتغير . وهذا هـــو

المبدأ الثانى عند امبيدوكليس .لقد آمن بانه لا توجد صيرورة مطلقة وخلق كامل وتدمير كامل للاشياء وآمن مع هذا بأن الاشياء تظهر وتفنى على نحو ما وان هذا يقتضى تفسيرا ، وان هذه الافكار المتناقضة يجب التوفيق بينها . والان اذا نحن اكدنا ان المادة لم تخلق وغير قابلة للفناء ومع هذا آمنا بان الاشياء تقوم وتفنى فليس هناك الا طريق واحد لتفسير هذا : يجب أن نفترض ان الاشياء — ككل — تبدأ وتكف عن الوجود لكن الجزئيات المادية التى تتكون منها غير مخلوقة ولا تستنفذ . وهذه الفكرة تشكل المبدأ الاول عند امبيدوكليس وخلفائه انكساجوراس والذريين .

والان ، لقد ذهب الفلاسفة الايونيون الى ان جميع الاشياء تتالف من مادة مطلقةواحدة.ولقد اعتقدطاليس انهذه المادةهى الماء وانكسمانس اعتبرها الهواء . وهذا لابد أن يتضمن ان النوع الاقصى للمادة يجب أن يكون قادرا على التحول الى انواع أخرى من المادة . فاذا كانت هذه المادة هى الماء اذن فان الماء يجب أن يكون قادرا على التحول الى النحاس او الخشب أو الحديد او اى نوع آخر من المادة . والامر نفسه ينطبق على الهواء عند انكسمانس . وعلى اية حال ذهب بارمنيدس الى أن ما يوجد يظل دائما هو هو وليستهناك امكانية للتغير او التحول وامبيدوكليس هنا يتبع بارمنيدس ايضا ويفسر مذهبه بطريقته ، فهو يؤمن بان النوع الواحد من المادة لايمكن ان يتحول الى نوع آخر من المادة ، فالنار لا تصبح اطلاقا ماء ولايمكن للتراب ان يصبح هواء على الاطلاق . وهذا أفضى بأمبيدوكليس الى الايمان فى التو بمذهب العناصر . وفى الحقيقة نجد أن كلمة « العناصر » هى كلمة اخترعت فى عصر متأخر وامبيدوكليس انما يتحدث عن العناصر على انها « جذور الكل » . وهناك أربعة عناصر هى التراب والهواء والنار والماء . ولهذا كان امبيدوكليس مخترع التصنيف الشائع للعناصر الاربعة وكل الانواع الاخرى للمادة تفسر على انها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الاربعة . ومن هنا فان كل تكون وفساد وكذلك الصفات المختلفة لانواع بعينها من المادة يجرى الان تفسيرها بخلط أو عدم خلط العناصر الاربعة وكل صيرورة هى بكل بساطة تركيب وتحلل .

غير أن تركيب العناصر وفصلها يتضمنان حركة الجزيئات وحتى يمكن تفسير هذا يجب أن توجد قوة محركة . لقد افترض الفلاسفة الايونيون ان للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة فى ذاتها . فالهواء عند انكسمانس يتحول بفضل قوته الذاتية الى انواع المادة الاخرى .ويرفض امبيدوكليس هذا فالمادة عنده ميتة تماما وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة فى ذاتها . لهذا لا تبقى الا امكانية واحدة ، فيجب افتراض قوى تشتغل على المادة من الخارج . ولما كانت العمليتان الجوهريتان فى العالم وهما الخلط والتفكيك متعارضتين فى طبعيهما لهذا يجب ان توجد قوتان متعارضتان . وهو يسميهما باسم الحب والكراهية او التناغم والتنافر . وبالرغم من أن هذين المصطلحين قد يحتملان محتوى مثاليا فان امبيدوكليس يتصورهما قوتين ماديتين وفيزيقتيين تماما . لكنه يوجد بين الجذب والنفور عند البشر — ونحن نسميهما الحب والكراهية — بالقوى العاملة على نحو شمولى فى العالم المادى ،فليس الحب والكراهية الا تجليات داخلنا للقوى الالية للجذب والتنافر العاملة فى العالم الواسع .

ولقد آمن امبيدوكليس بمذهب الدورات العالمية المنتظمة لهذا فان سيرورة العالم دائرية وليست لها بداية أو نهاية . ولكننا فى وصفنا لهذه العملية يجب أن نبدأ فى موضع ما من المواضع . اذن فسوف نبدأ بالمحيط . ففى المحيط الاولى كانت العناصر الاربعة مختلطة تماما وتنفذ كل منها فى العناصر الاخرى نفاذا كاملا . لم يكن الماء منفصلا من الهواء كما أن الهواء لم يكن منفصلا عن التراب . وكلها مختلطة معا بشىء من الفوضى . وفى كل قسم من المحيط يجب أن يوجد قدر متساو من التراب والهواء والنار والماء . وهكذا فان العناصر فى حالة وحدة والقوة الوحيدة العاملة فى المحيط هى الحب أو التناغم . ومن هنا فان المحيط يسمى « الها منعما » . على اية حال توجد الكراهية خارج المحيط . ثم تنفذ الكراهية تدريجيا من المحيط الخارجى الى المركز وتدخل عملية الانفصال وتفكك العناصر . وتستمر هذه العملية الى أن تنفصل العناصر تماما على نحو ما تتجمع العناصر بالتشابه . فيكون الماء معا ، وتكون النار معا وهكذا . وعندما تكتمل عملية التفكك هذه تكون للكراهية اليد العليا ويطرد الحب خارجا بتمامه . لكن الحب يبدأ بدوره ينفذ فى المادة ويسبب

الوحدة وخليط العناصر ومن ثم يحمل العالم فى النهاية ثانية الى الحـــالة الاولى للمحيط الاصلى . ثم تبدأ العملية نفسها ثانية . ففى أى موضع فى هذه الحركة الدائرية يوضع عــالمنا الحــالى ؟ الجواب هو أنه ليس فى الوحدة الكاملة للمحيط ولا هو متفكك تماما . انه فى المنتصف بين المحيــط وحالة التفكك التام . أنه ينطــلق من المحيــط الى حالة التفكك التــام والكراهية تصبح لها اليد العليا تدريجيا . وفى تشكيل العــالم الراهن من المحيط فان العنصر الاول الذى انفصل هو الهواء ثم النار ثم التراب . يخرج من الارض بسرعة دورانه . والسماء تتكون من نصفين النصـــف الاول من النار وهذا هو النهار والنصف الاخر هو مادة مظلمة بها كتــل من النار مبعثرة فيها وهذا هو الليل .

ويؤمن امبيدوكليس بتناسخ الارواح كما أنه طرح نظرية عن الادراك الحسى جوهرها هى أن الشبيه يدرك بالشبيه فالنار نفسها تدرك النار الخارجية وكذلك الشأن بالنسبة للعناصر الاخرى . والبصر يتــأتى من تأثيرات النار والماء فى العينين وهى تلتقى بتأثيرات مماثلة من الموضوعات الخـــــارجية .

الفصل السابع

* * *

الذريــون

* * *

مؤسس الفلسفة الذرية هو ليوقيبوس ومن الناحية العمـــلية لا يعرف شيء عن حياته كما لايعرف بالمثل تاريخ مولده وتاريخ وفـــاته ومقر اقامته ولكن يسود الاعتقاد بانه كان معاصرا لامبيدوكليس وانكساجوراس ولقد كان ديمقريطس مواطنا من بلدة ابديرا فى تراقيا .وكان واسع المعرفة بمقاييس عصره ولقـــد كانت لديه عاطفة للتعلم والحصول على الوسيلة الملائمة لهذا الغرض وهذا جعله يقرر القيام برحلات واسعة لكى يحصل الحكمة والمعرفة فى الدول الاخرى . ولقد تجول كثيرا فى مصر وبابل على الارجح . وتاريخ وفاته غير معروف لكنه عاش بالتأكيد حتى سن متقدمة تقـــدر من ٩٠ الى مـــائة سنة . والقدر الذى ســــاهم به ليوقيبوس وديمقريطس فى الفلسفة الذرية هو موضع الشك أيضا . ولكن المعتقد ان الاسس الجوهرية لهذه الفلســـــفة هى من عمـــل ليوقيبوس وان ديمقريطس طبقها وتوسع فيهـــا واستخلص تفاصـــيلها وجـــعل النظرية شـــــــــهيرة .

لقد رأينا ان فلسفة امبيدوكليس قائمة على محاولة التوفيق بين مذهب بارمنيدس ومذهب هيرقليطس ولقد كانت الفكرة الاساسية عند امبيدوكليس هو انه لا توجد صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق فلا وجود للانتقـــال من الوجود الى اللاوجود اومن اللاوجود الى الوجود . ومع هذا فان موضوعات الحواس تظهر وتنقضى بشكل ما والمنهج الوحيد الذى به يمكن التفسير هو افتراض أن الاشياء ككل تظهر وتنقضى اما الجزئيات المـــادية التى تتألف منها فهى موجودة دائما . غير ان التطور التفصيلى الذى اعطـــاه

امبيدوكليس لهذا المبدأ لم يكن مقتنعا بالمرة ، فاولا ، اذا قلنا ان كل صيرورة انما ترجع الى خلط وتحليل المادة السابقة الوجود فانه ستكون لدينا نظرية عن الجزئيات . ونحن نسمع بغموض عن جزئيات مادية فى مذهب امبيدوكليس ولكن نجد تعريفا لطبيعتها ولا تصورا واضحا مشكلا لطبعها . ثانيا ، القوتان المحركتان عند امبيدوكليس وهما الحب والكراهية خياليتان واسطوريتان . واخيرا ، بالرغم من اننا نجد عند امبيدوكليس آثارا من المذهب القائل ان صفات الاشياء تتوقف على وضع وترتيب جزئياتها فان هذه الفكرة لم تتطور بتماسك . وعند امبيدوكليس لا توجد سوى اربعة عناصر مطلقة للمادة تتمايز كيفيا . والصفات المختلفة لكل انواع المادة الاخرى يجب ان ترجع الى خلط هذه العناصر الاربعة . وهكذا نجد أن صفات العناصر الاربعة هى صفات مطلقة أصلية أما بقية الصفات الاخرى فيجب أن تقوم على الوضع والترتيب بالنسبة لجزئيات العناصر الاربعة . وهذا هو بداية التفسير الالى للصفة . ولكن تطوير هذه النظرية تطويرا كاملا ومتماسكا يجب الا يظهر فحسب أن بعض الصفات مطلقة وان بعضها مستمد من وضع وترتيب الجزئيات ، بل أن كل الصفات مهما كانت قائمة على الوضع والترتيب . وكل صيرورة يفسرها امبيدوكليس على انها نتاج حركة الجزئيات المادية . وحتى نصل بهذه الفلسفية الالية الى نتيجتها المنطقية نقول ان كل صفات الاشياء يجب تفسيرها بالطريقة نفسها . ومن ثم فانه من المستحيل أن فلسفة الالية والمادية أن تقف فى الموضع الذى تركها امبيدوكليس فيه ، وعلى هذه الفلسفة أن تتقدم الى موقف النزعة الذرية . لهذا فان الذريين يتخذون موقف امبيدوكليس من الناحية الجوهرية بعد استئصال اشكال عدم القصور التى لاحظناها . ولهذا فان فلسفة امبيدوكليس يجب اعتبارها على انها مجرد مرحلة انتقالية .

أولا ، دعا الذريون الى نظرية الجزئيات . يرى ليوقيبوس وديمقريطس أن المادة اذا كانت يمكن أن تنقسم فاننا يجب أن نصل الى وحدات لا تنقسم . وهذه الوحدات التى لا تنقسم تسمى الذرات ، ولهذا فان الذرات هى المكونات النهائية للمادة . انها لا متناهية فى العدد وهى من الصغر بحيث يصعب ادراكها بالحواس . لقد افترض امبيدوكليس وجود اربعة انواع من المادة ولكن لا نجد الا نوعا واحدا عند الذريين ، فالذرات

كلها مكونة بالضبط من نوع المادة نفسه . ومع وجود بعض الاستثناءات وهو ما سوف اذكره بعد قليل فان الذرات لا كيف لها ، ان الذرات لا صفات لها بالمرة ، والفروق بينها هى مجرد فروق فى الكم . انها تختلف فى الحجم فبعضها اكبر وبعضها اصغر . وهى تختلف كذلك فى الشكل . ولما كانت الجزئيات القصوى النهائية للاشياء لا صفات لها فان الصفات الفعلية للاشياء يجب أن ترجع الى ترتيب الذرات ووضعها . وهذا هو التطور المنطقى للنزعة الالية عند امبيدوكليس .

لقد ذكرت أن الذرات لا صفات لها . وعلى اية حال كان يجب الاقرار بان لها صفة الصلابة او عدم الفناء حيث انها تعرف بانها وجود لا ينقسم .زيادة على ذلك هناك تساؤل عما اذا كانت ذرات ديمقريطس وليوقيبوس لها ثقل أم ما اذا كان ثقل الاشياء يجب تفسيره — مثل الصفات الاخرى — بوضع الذرات وحركتها . وليس هناك شك فى أن الابيقوريين فى عصر متاخر راوا أن الذرات لها ثقل . لقد اعتنق الابيقوريون النزعة الذرية عند ديمقريطس وليوقيبوس مع تعديلات طفيفة وجعلوها اساس تعاليمهم . لقد نسبوا الثقل للذرات والتساؤل الوحيد هو ما اذا كان هذا التعديل قد ادخله الابيقوريون أم ما اذا كان هذا التعديل جزءا فى المذهب الاصلى عند ديمقريطس وليوقيبوس .

والذرات تترابط وتنفصل عن بعضها ولهذا يجب أن تنفصل بشىء وهذا الشىء لايمكن الا ان يكون المكان الخالى . زيادة على ذلك ، لما كانت كل صيرورة وكل كيف للاشياء يتم تفسيرها بخلط الذرات وفصلها ولما كان هذا يتضمن حركة الذرات فانه يجب أيضا افتراض وجود المكان الخالى فلا شىء يمكن ان يتحرك الا لو كان له مكان خال يتحرك فيه. ومن ثم فهناك حقيقتان مطلقتان : الذرات والمكان الخالى ، وهذا يقابل الوجود واللاوجود عند الايليين . ولكن بينما ينكر الايليون اية حقيقة للوجود يؤكد الذريون ان اللاوجود او المكان الخالى حقيقى شأن الوجود . ان اللاوجود موجود ايضا . يقول ديمقريطس : « الوجود

ليس فيه شىء يجعله حقيقيا اكثر من العدم » . ولما كانت الذرات بلا كيف فانها لا تختلف عن المكان الخالى الا فى انها (ممتلئة) ، ومن ثم فان الذرات والخلاء يسميان ايضا : (الملاء) و (الخواء) .

والان كيف تحدث حركة الذرات ؟ لما كانت كل صيرورة ترجع الى انفصال الذرات وتجمعها فان المطلوب هو قوة محركة ، فما هى هذه القوة المحركة ؟ انها تتوقف على مسالة ما اذا كان للذرات ثقل . اذا افترضنا أن لها ثقلا اذن فسوف يتضح أصل العالم وحركة الذرات وفى مذهب الابيقوريين نجد أن الحركة الاصلية للذرات انما ترجع الى ثقلها الذى يجعلها تسقط دوما عبر المكان اللامتناهى . وبطبيعة الحال ليس لدى الذريين اية أفكار حقيقية عن الجاذبية كما انهم لم يفهموا أنه لا يوجد فوق وتحت مطلقان ، ان الذرات الكبيرة اثقل من الاصغر .والمادة التى تتكون منها هى نفسها دائما ، لهذا فان وزنها هو نفسه ، أن وزنها متناسب مع حجمها واذا كانت هناك ذرة ضعف ذرة اخرى فى الحجم فانها ستكون ضعفها ايضا فى الثقل . ومن ثم ارتكب الذريون خطأ ثانيا بافتراضهم أن الاشياء الاثقل تسقط فى الفراغ أسرع من الاشياء الخفيفة . انها من الناحية الفعلية بنفس السرعة . ولكن عند الذريين الذرات الاثقل الساقطة أسرع تصدم الاخف وتدفعها الى جانب والى أعلى ، ومن هذا التصادم العام للذرات تتكون دوامة تتجمع فيها الذرات المتشابهة ، ومن تجمع الذرات تخلق العوالم . ولما كان المكان لا متناهيا والذرات تتساقط دائما . فلابد أن تنشأ عوالم لا نهاية لها حيث يعد عالمنا واحدا منها . وعندما تتفرق ثانية الذرات المتجمعة فان هذا العالم الخاص سيكف عن الوجود ، ولكن كل هذا يتوقف على نظرية أن الذرات لها ثقل . وعلى اية حال فان ثقل الذرات حسب راى الاستاذ بيرنت هو اضافة متأخرة قال بها الابيقوريون . فاذا كان الامر كذلك فانه من الصعب للغاية تبين تفسير الذريين الاول ليوقيبوس وديمقريطس للحركة الاصلية . فما هى قوتها المتحركة اذا لم تكن الثقل ؟ فاذا كانت الذرات بلا ثقل فان الحركة الاصلية لايمكن أن تكون سقوطا . يقول الاستاذ بيرنت : « من الاسلم القول انها ببساطة حركة غامضة

على هذا النحو وذاك » (١) . وربما كان هذا (أسلم) شيء نقوله لانه لايعنى شيئا بصفة خاصة . أن الحركة نفسها لايمكن أن تكون غامضة ، فان افكارنا عن الحركة هى وحدها الغامضة . فاذا كانت هذه النظرية سليمة اذن فكل ما يمكن أن نقوله أن الذريين ليس لديهم حل محـــدد لمشكلة أصل الحركة وطبيعة القـــوة المحركة . وواضـــح انهم لا يرون ضرورة للتفسير وهذا لا يشبه موقف امبيدوكليس الذى رأى من قبل ضرورة حل المشكلة واعطاء حل محدد وان كان غـــير مقتنع بنظريته عن الحـــب والكراهية . وهذه الملاحظة تنطبق على ديمقريطس أن لم تنطبق على ليوقيبـــوس .

ولقد تحدث الذريون ايضا على أن الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة « الضرورية » . لقد كان انكساجوراس يعلم فى هـــذه الحقبـــة أن حركة الاشـــــياء كلها راجعة الى عقل عالمى . ولقد وضع ديمقريطس مقابل هذا بصراحة مذهب الضرورة ، لا يوجد عقل فى العالم ، بل بالعكس ان كل الظواهر وكل صيرورة تتحدد تماما بالعلل الالية العمياء . وفى هذا الصدد تنشأ بين الذريين معضلة ضد الالهة الشعبيين والدين الشعبى . ويفسر ديمقريطس الايمان بالالهة بأنه يرجع الى الخوف من الظـــواهر الارضــــية والفلكية مثل البراكين والزلازل والكواكب والشهب . ولـــكن ديمقريطس يؤمن بأشياء لا تتمشى مع هذا فهو يؤمن بأن الهواء مســـكون باناس يشبهون الناس لكنهم اكبر ولهم حياة أطول وفسر الايمان بالالهـــة بانه يرجع الى اسقاط من هذه الصور لانفسها مكونة من ذرات تنطبع على حواس الانسان وتنتج افكار الالهة .

والانواع المختلفة للمادة يجب تفسيرها فى اية نظرية ذرية بشكل الذرات وحجمها ووضعها التى تتألف منها . وهكذا نجـــد أن الذريـــين يذهبون الى أن النار مؤلفة من ذرات ناعمة ومستديرة . والنفس تتكون

---

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل التاسع ، الفقرة ١٧٩ .

أيضا من ذرات ناعمة ومستديرة وهى نار استثنائية فريدة نقية ومشذبه . وعند الوفاة تتناثر ذرات النفس ومن ثم فلا موضع بالطبع لحياة أخرى ولقد قدم ديمقريطس أيضا نظرية عن الادراك الحسى بها تسقط الاشياء صورا لنفسها مؤلفة من الذرات ، وهذه الصور تصطدم بالحواس والذرات المتشابهة تدرك بالشبيه . ويكون الفكر صادقا عندما تكون النفس متعادلة فى الحرارة والصفات الحسية للاشياء مثل الرائحة والذوق واللون لا توجد فى الاشياء ذاتها بل هى تعبر فحسب عن الحالة التى بها تؤثر فى حواسنا ومن ثم فهى نسبية بالنسبة لنا . ولقد وصل الينا عدد من القواعد الاخلاقية التى قال بها ديمقريطس ولكنها لا تقوم بأية حال على النظرية الذرية ولا يمكن استخلاصها منها ، ومن ثم فليس لديهم أساس علمى بل هى اقوال متناثرة تمثل حكمة ديمقريطس وخبرته الدنيوية . وتبدو فكرته الرئيسية متمثلة فى القول ان على الانسان أن يستمتع بنفسه قدر المستطاع والا يضايق الانسان نفسه كثيرا . وعلى اية حال لا يجب تفسير هذا بأية طريقة منحطة او حسية ، بل بالعكس ، فان ديمقريطس يقول أن سعادة الانسان لا تتوقف على الممتلكات المادية بل على حالة النفس . ولقد اثنى على الاتزان والشعور بالمرح وهذا يتحقق على نحو رائع — كما يعتقد — بالاعتدال والبساطة .

الفصل الثامن

انكساجوراس

ولـــد انكساجوراس فى كلازومينيا فى آســـيا الصغرى حـــوالى ٥٠٠ ق . م . وهو من اسرة نبيلة ويملك ثروة طائلة وقد اهمل أملاكه سعيا من أجل المعرفة وسعيا من اجل العلم والفلسفة .ولقد ترك موطنه كلازومينيا واستقر فى اثينا . ونحن لم نسمع من قبل اى شىء من اثينا فى تاريخ الفلسفة اليونانية . واقد كان انكساجوراس هو الذى نقل الفلسفة الى أثينا واصبحت منذ أيامه المركز الرئيسى للفكر اليونانى . وفى اثينا اتصل انكساجوراس بكل المشهورين فى عصره وكان صديقا حميما لبركليز السياسى وايوريبدريس الشاعر . غير ان صداقته لبركليز كلفته غـــاليا فلقد كان هناك قطاع سياسى قوى معارض لبركليز وبقدر ما نعـــرف فان انكساجوراس لم ينخرط فى السياسة لكنه كان صديقا للســـياسى بركليز وكان هذا كافيا .وقد صمم اعداء بركليز على تلقين انكساجوراس درسا ومن ثم وجهت اليه تهمة الالحاد والتجديف وتفاصيل الاتهـــــام هى أن انكساجوراس قال ان الشمس هى حجر ملتهب أحمر وأن القمر مصنوع من الارض . وكان هذا حقا فهذا بالضبط هو ما قاله انكساجوراس بالفعل عن الشمس والقمر . غير أن اليونانيين اعتبروا الاجرام السماوية آلهة ، وحتى افلاطون وارســـطو اعتقدا ان النجـــوم كائنـــات الهية وان اعتبار الشمس حجـــرا ملتهبا احمر والقول ان القمر مصـــنوع من الارض كان لهذا تجديفا ضد الافكار اليونانية . ولقد وجهت التهمة لانكساجوراس وحوكم وادين . وتفاصيل المحاكمة وما تلاها ليست معروفة على وجـــه الدقة . ولكن يبدو ان انكساجوراس هرب بمساعدة بركليز على الارجح ومن اثينا رجع الى مسقط رأسه فى آســـيا الصغرى . وقـــد استقر فى

لامباسكوس ومات هناك وهو فى الثانية والسبعين من عمره . ولقد كان مؤلف بحث دون فيه افكاره الفلسفية وكان هذا البحث معروفا للغاية فى زمن سقراط ولكن لم تبق منه سوى شذرات الآن .

واساس فلسفه انكساجوراس هو نفس أساس فلسفته امبيدوكليس والذريين . ولقد انكر وجود اية صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحول الوجود الى اللاوجود واللاوجود الى الوجود . ان المادة غير مخلوقة ولا تستنفذ والصيرورة يجب ان تعد بخلط وتحليل اجزائها المركبة . ومبدأ أنكساجوراس نفسه وارد بوضوح شديد فى شذرة من بحثه وصلت الينا . يقول : « ان اليونانيين يفترضون خطأ وجود صدور ودمار لانه ما من شيء يصدر وما من شيء يدمر . فكل شيء خليط وغير خليط من الاشياء السابقة الوجود ومن ثم فان الاصوب ان نسمى احدى العمليتين التركيب والعملية الاخرى التفكيك » .

لقد افترض الذريون ان المكونات القصوى للاشياء هى الذرات المركبة من نفس نوع المادة . وآمن امبيدوكليس باربعة انواع من المادة قصوى ونهائية . وانكساجوراس لا يوافق على كلا الرأيين ، فعنده أن الانواع المختلفة للمادة نهائية وقصوى اى ان اشياء مثل الذهب والعظم والشعر والتراب والماء والخشب الخ هى أنواع نهائية للمادة لا تصدر عن اى شيء آخر ولا تتحول من مادة الى اخرى . وهو ايضا لا يتفق مع تصور الذريين ان المادة اذا انقسمت فاننا سنصل الى جزئيات قصوى لا تنقسم . وانكساجوراس يعتقد أن المادة يمكن ان تنقسم الى مالا نهاية . وفى البداية كل أنواع المادة هذه كانت مختلطة معا فى كتلة سديمية . وهذه الكتلة تمتد الى مالا نهاية عبر المكان والانواع المختلفة للمادة تختلط وتنفذ كل منها فى الاخرى . وسيرورة تشكيل العالم تحدث من جراء عدم خلط ما هو مختلط لجميع انواع المادة وتجميع المادة المتشابهة مع المادة المتشابهة . وهكذا فان جزيئيات الذهب تنفصل من الكتلة السديمية وتتجمع معا وتكون الذهب ، وجزيئيات الخشب تتجمع وتكون الخشب وهكذا دواليك . ولكن لما كانت المادة تنقسم الى مالا

نهـــاية والخليط الاصلى للعناصر كاملا فانها مختلطة بقدر لا متناه . لهـــذا فان عملية عدم الخلط تستغرق زمنا لا متناهيا وهى قائمة الان وسوف تستمر دائما . وحتى فى أنقى العناصر لايزال هناك قدر من الخليـــط من جزيئيات الانواع الاخرى للمادة .

وبالنسبة لامبيدوكليس والذريين هناك حاجة لقوة محـــــركة لتفسير العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . فما هى هذه القوة فى فلسفة انكساجوراس ؟ حتى هذه اللحظة لا ترقى فلســـفة انكساجوراس من الفلسفات السابقة عند امبيدوكليس والذريين بل بالعكس ، من ناحيـــة الوضوح والتماسك المنطقى تاتى فى مرتبة أدنى من تـــلك الفلسفات . ولكن هنا بصدد مسالة القوة المحركة يصـــبح انكساجوراس لاول مرة اصيلا ويدخل مبدأ خاصا به وهو مبدأ يعد جديدا تماما فى الفلسفة . لقد اعتبر امبيدوكليس القـــوة المحركة هـــى الحب والكراهية وهمـــا خياليان وغامضان من جهة لكنهما ماديان من جهة اخرى . والقوى عند الذريين هى أيضا مادية تماما . غير أن انكساجوراس يتصور القوة المحـــركة على انها قوة غير فيزيائية وغير جسمانية كلية انها تسمى العقل الكلى ، والعقل الكلى هو الذى ينتج الحركة فى الاشياء التى تتسبب فى تشـــكيل العالم . فما هو الذى افضى بانكساجوراس الى مـــذهب العقل المـــدبر للعالم ؟ يبدو انه كان ماخوذا بما فى العالم من تصميم ونظـــام وجمـــال وتناغم . وهذه الاشياء — كما يعتقد — لايمكن أن تكون من جراء القوى العمياء ، والعالم هو عالم محكوم على نحو عقلانى فهو يتحـــرك نحـــو غايات محددة . والطبيعة تظهر امثلة عديدة على تكيف الوسيلة للغاية، فيبدو أن هناك خطة وغرضا فى العـــالم . لقد افترض الذريـــون أنه لا يوجد شىء سوى المادة والقوة المادية فكيف يمكن للتصميم والنظـــــام والتناغم والجمال أن تحدث من جراء قوى عمياء تؤثر فى المادة السديمية ؟ ان القوى العمياء التى تعمل على أســـاس من الفوضى السديمية انمـــا تفضى الى الحركة والتغير لكن التغير سيكون بلا معنى وبلا غرض وهى لن تقدم كونا منظما تنظيما عقلانيا والفوضى انما ستعقبها فوضى الى مالا نهاية . وما يمكن أن يقدم القانون والنظام هو العقل وحده ومن ثم فـــلابد من عقل كلى يدبر العالم .

فما هى خاصية هذا العقل الكلى فى راى انكساجوراس ؟ هل العقل فى المقام الاول يجرى تصوره على انه لا مادى ولا جسمانى كلية ؟ ان ارسطو الذى كان فى موضع يسمح له بمعرفة المزيد من المسالة على نحو افضل عن اى دارس معاصر ادرج فى نقده بوضوح أن العقل عند انكساجوراس هو مبدأ غير جسمانى وتبعه فى هذا غالبية خيرة الكتاب المحدثين مثل زيلر وادرمان . غير ان الراى المقابل قد ذكره جروت على سبيل المثال وبعده من المعاصرين الاستاذ بيرنت الذى اعتقد أن انكساجوراس يتصور العقل الكلى على أنه قوة مادية وفيزيائية (١) . ولما كانت هذه المسالة ذات اهمية كبرى فاننى سادرج الحجج الرئيسية التى أسس عليها الاستاذ بيرنت دعواه . أولا لقد وصف انكساجوراس العقل بأنه « أدق الاشياء وانقاها » كما قال أيضا انه « غير مختلط » وانه لا يحتوى فيه أى خليط من اى شىء بجانب ذاته . ويقول الاستاذ بيرنت أن كلمات مثل « دقيق » و « غير مختلط » ستكون بلا معنى اذا ارتبطت بمبدأ غير جسمانى فالاشياء المادية وحدها هى التى يمكن أن توصف بانها دقيقة ونقية وغير مختلطة . ثانيا ، يرى الاستاذ بيرنت أن من المؤكد أن العقل الكلى يشغل مكانا لان انكساجوراس يتحدث عن نسبه الاكبر والاصغر ، والاكبر والاصغر هما علاقتان مكانيتان ، ومن ثم فان العقل يشغل حيزا وما يشغل حيزا مادى . غير أن هذه الحجج ليست حججا حاسمة . فاولا بالنسبة لاستخدام كلمتى « دقيق » و « غير مختلط » من الحق أن هذين التعبيرين انما يدلان على صفات فيزيائية اساسا . ولكن كما أشرت فى الفصل الاول تكاد تكون كل الكلمات التى تسعى الى أن نعبر بها عن الافكار اللامادية أن تكون لها دلالة فيزيائية اصلا . فاذا اعتبر انكساجوراس ماديا لانه يصف العقل بانه دقيق فاننا نجرم فى حق المادية اذا اعتقدنا أن تفكير افلاطون « نورانى » أو أن عقل ارسطو « واضح » . والحقيقة هى أن كل الفلسفة تعمل فى ظل صعوبة التعبير عن التفكير غير الحسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الافكار الحسية . ولا توجد فلسفة فى العالم حتى يومنا هذا لا نجد فيها تعبيرات قائمة على التماثلات الفيزيائية للتعبير عن افكار غير فيزيائية

---

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة الفصل السادس الفقرة ١٣٢

بالمرة . اذن بالنسبة للعقل الكلى الذى يشغل مكانا فانه ليس صحيحا أن الاكبر والاصغر هما بالضرورة علاقتان مكانيتان ، فهما أيضا علاقتان كيفيتان فى الدرجة فاننى أقول أن عقلية افلاطون اكبر من عقلية كالياس فهل اسمى ماديا ؟ هل يعنى هذا ان عقلية افلاطون تشغل حيزا أكبر من عقلية كالياس ؟ ومن المؤكد أن انكساجوراس يستخدم الكلمات بهذه الطريقة . يقول : « العقل الكلى كله سواء الاكبر منه والاصغر ». انه يعنى أن العقل المكون للعالم (الاكبر) متماثل فى الطبع مع عقل الانسان (الاصغر) . وعند انكساجوراس هناك عقل واحد ينبث فى كل الكائنات الحية الانسان والحيوان بل وحتى النبات . وهذه المراتب المختلفة للموجودات ينبث فيها العقل نفسه ولكن بدرجات مختلفة حيث ان النسبة أكبر عند الانسان . لكن هذا لا يعنى أن العقل فى الانسان يشغل مساحة أكبر من المساحة التى يشغلها فى النبات . ولكن حتى لو تصور انكساجوراس العقل على انه يشغل حيزا بالفعل فانه لا يترتب على هذا أن يعتبره ماديا . أن مذهب عدم مكانية العقل هو مذهب حديث لم يتطور بالكامل حتى زمن ديكارت . والقول أن انكساجوراس لم يدرك أن العقل غير مكانى هو القول انه عاش قبل زمن ديكارت . مما لاشك فيه انه سيترتب على هذا أن عدم مادية العقل انما هو مسألة يتصورها انكساجوراس بشكل غامض ودون تمايز وأن التناقض بين المادة والعقل ليس حادا عنده كما هو الشأن عندنا . غير أن التناقض لايزال مدركا ومن ثم من الصواب القول أن عقل انكساجوراس هو مبدأ غير مادى . والنقطة المحورية فى ادراج العقل فى فلسفة انكساجوراس هى أنه لا يستطيع أن يفسر تصميم العالم ونظامه على أساس فيزيائى خالص .

والخاصية التالية للعقل الكلى هى النظر اليه على انه أساس الحركة . وانكساجوراس لانه لا يستطيع أن يفسر الحركة العرضية بشكل آخر ادرج العقل فى مذهبه المادى ان العقل يلعب دور القوة المحركة التى تفسر العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . ولما كان العقل هو أساس الحركة فانه هو نفسه غير متحرك لانه لو كانت فيه اية حركة فان علينا ان نبحث عن هذه الحركة فى شىء آخر خارجه . أن ذلك الذى هو علة الحركة كلها لايمكن هو نفسه أن يتحرك . والخاصية

الثالثة للعقل هى انه نقى تماما وغير مختلط باى شىء آخر . انه يعيش بمعزل وبذاته فى ذاته ولذاته . وهو عكس المادة غير مركب وهو بسيط ، وهذا ما يعطيه هيمنته وقوته الكاملة على كل شىء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه تحده وتعوق أوجه نشاطه ونحن المعاصرين انما يعن لنا أن نتساءل عما اذا كان العقل شخصيا . هل هو — مثلا — موجود شخصى مثل اله المسيحيين ؟ هنا سؤال يكاد يكون مستحيلا أن نجيب عنه ، ومن المؤكد أن انكساجوراس لم يبحثه . يرى زيلر أن اليونانيين لديهم مفهوم غير كامل وغير متطور من الشخصية . وحتى عند افلاطون نجد الصعوبة نفسها . والتناقض بين الله ككائن شخصى وككائن غير شخصى هو فكرة حديثة تماما وما من يونانى بحث المسالة .

فاذا وصلنا الان الى مسالة نشاط العقل ووظيفته فى فلسفة انكساجوراس فعلينا أن نلاحظ انه مشكل للعالم وانه ليس عقلا خالقا للعالم أن العقل والمادة يوجدان جنبا لجنب منذ الازل . ان العقل لم يخلق المادة وكل ما هنا لك انه ينظمه . يقول انكساجوراس : « ان الاشياء جميعا كانت معا متعددة بشكل لامتناه وقليلة بشكل لامتناه ، ثم جاء العقل وبث فيها النظام » . وفى هذا القول يبدى انكساجوراس حسا منطقيا قويا . لقد اقام فكرته عن وجود العقل على أساس التصميم الذى يظهر نفسه فى العالم . وفى الازمنة الحديثة فان وجود التصميم فى العالم أصبح هو أساس الجدل حول وجود الله ، وهذا ما يعرف بالحجة الغائية . . الغائية تعنى الراى القائل ان الاشياء تستهدف غايات محددة . ورؤية العقل على انه يحدث تصميما فى العالم هى رؤية العالم من الزاوية الغائية . والحجة الغائية على وجود الله تؤكد انه لما كانت هناك بديهية بشأن الغرض فى الطبيعة فان هذا لابد ان يرجع الى علة عقلية . ولكن الغائية فى ذاتها لايمكن ان تكون أساس جدل بشأن وجود عقل خالق للعالم بل فحسب بشان وجود عقل مصمم للعالم . فاذا وجدت فى الصحراء بقايا مدن ومعابد قديمة فانت مخول أن تستخلص منها أنه وجد عقل صمم هذه المدن والمبانى ونظم المادة بهذه الطريقة الغرضية لكنك غير مخول ان تستخلص ان

العقل الذى صمم المدن قد خلق ايضا المادة التى صنعت منها . وانكساجوراس بهذا الصدد على حق ، الغائية ليست دليلا على عقل خالق للعالم واذا أردنا ان نبرهن على هذا فعلينا أن نلجأ الى خطوط اخرى فى الاستدلال العقلى .

فى البداية — اذن — كان هناك خليط سديمى من الانواع المختلفة للمادة ، والعقل ادخل دوامة فى نقطة فى وسط هذه الكتلة ، وقد انتشرت هذه الدوامة نحو الخارج فى كتلة المادة مثل الدوائر المتسببة من سقوط حجر فى الماء .فهذه الدوامة تستمر للابد وهى تجتذب دوما المزيد من المادة من الكتلة اللامتناهية الى ذاتها . ولهذا فان الحركة لا تتوقف أبدا ، وهى تتسبب فى أن تجعل الانواع المتشابهة من المادة تنجذب الى الشبيه فالذهب ينجذب الى الذهب والخشب ينجذب الى الخشب والماء ينجذب الى الماء وهكذا دواليك ويجب أن نلاحظ أن فعل العقل الكلى قاصر على الحركة الاولى ، انه لا يؤثر الا فى النقطة المحورية وكل حركة تالية تحدث بسبب الدوامة نفسها التى تجتذب المزيد من المادة المحيطة الى ذاتها . وفى الاول تنفصل الجزئيات الدافئة والجافة والخفيفة وهذه تكون الاثير او الهواء العلوى ، ثم تاتى الجزئيات الباردة والرطبة والكثيفة التى تكون الهواء السفلى . والدوران يحمل الهواء السفلى نحو المركز ومن هذا تتكون الارض ، وهى — كما تصورها انكسمانس — قرص مسطح محمول على الهواء ، والاجرام السماوية تتكون من كتل من الحجارة تمزقتمن الارض بقوة دورانها ولما كانت متقوفة للخارج فانها تصبح ساطعة من خلال سرعة حركتها ويتكون القمر من الارض ويعكس نور الشمس . وهكذا كان انكساجوراس اول من ادرج السبب الحقيقى لنور القمر . وكان ايضا أول من اكتشف النظرية الحقيقية من الكسوف والخسوف فقد قال أن كسوف الشمس يرجع الى توسط القمر بين الشمس والارض وان خسوف القمر ياتى من وقوع ظل الارض على القمر . وقد آمن بوجود عوالم اخرى بجانب عالمنا وهذه العوالم لها شموسها واقمارها وهذه العوالم آهلة بالسكان . والشمس فى رأى انكساجوراس كبيرة للغاية واصل الحياة على الارض يرجع الى جراثيم توجد فى الجو يحملها الى الارض ماء المطر ثم تتكاثر . ونظرية

انكساجوراس فى الادراك الحسى عكس نظريات امبيدوكليس والذريين ، فالادراك الحسى يتم بأن تلتقى المـــادة غير المتشــــابهة مع المـــادة غير المتشــــــــابهة .

وترجع أهمية انكساجوراس فى تاريخ الفلسفة الى نظرية العقل فلقد كانت هذه هى المرة الاولى التى تتم فيها تفرقة محددة بين الجسمانى واللاجسمانى لقد كان انكساجوراس آخر فيلسوف فى المرحلة الاولى من الفلسفة اليونانية . ولقد سبق أن ابديت ملاحظة فى الفصل الثـــانى أن هذه المرحلة الاولى تتميز بأن العقل اليونانى فيها لا يتطلع الا الى العالم الخارجى ، فهى تحاول أن تفسر عمليات الطبيعة ، ولم تتعـــلم بعـــد التطلع الى ذاتها . غير أن التحول الى الدراسة الاستبطانية للعقـــل نجدها فى العقل عند انكساجوراس . لقد برز العقل الان الى مقـــدمة الصورة كمشكلة فلسفية وأن ايجاد (العقل فى كل الاشياءوفى الفلسفة وفى الفرد وفى الطبيعة الخارجية هو ما يميز المرحلة الثانية فى الفلسفة اليونانية . وصـــياغة التناقض بـــين العقل والمادة هـــى أهم انجـــاز لانكساجوراس .

ثانيا ، لقد كان انكساجوراس هو اول من ادخل فكـــرة الغائية الى الفلسفة . لقد شكل مذهب الذريين الاستكمال المنطقى لنظرية العـــالم الميكانيكية ، وهذه النظرية تفسر الاشياء جميعا بالعـــلل لكن العلية — كما رأينا — لا تفسر شيئا أن الالية فى العالم تبين لنا الوسيلة التى تظهر بها الاحداث لكنها لا تفسر لماذا تظهر أصلا ، وهذا لايمكن تفســـيره الا باظهار (الغرض العقلى) بالنسبة للاشياء باظهار العملية كلها كوسيلة نحو غايات عقلية . أن التطلع الى بداية (علة) الاشياء لتفسيرها هـــو نظرية الالية أمـــا التطلع الى غاياتها لتفسيرها فهو الغائية . لقـــد كان أنكساجوراس أول من تبين هذا بعتامة ولهذا اثنى عليه ارسطو وجعله على عكس أصحاب النـــزعة الاليـــة ليوتيبوس وديمقريطس ويقول ان انكساجوراس يشبه « رجلا رزينا وسط معتوهين » . والمبدأ الجـــديد الذى ادرجه فى الفلسفة قد تطور وشكل الفكرة المحورية عند افلاطـــون وارسطو . أن ادراك النقائض التوائم : العقل والمادة ، الالية والغائية، هو ما يشكل عظمة انكساجوراس .

ولكن هنا بالذات ، فى تطور هاتين الفكرتين ، تظهر اشكال تصور مذهبه . أولا لقد فصل المادة عن العقل لدرجة أن فلسفته تنتهى الى ثنائية تامة . لقد افترض أن العقل والمادة موجودان منذ البداية جنبا الى جنب كمبداين مطلقين أصليين . وان المادية الواحدية يمكنها أن تستخلص العقل من المادة والمثالية الواحدية يمكنها أن تستخلص المادة من العقل لكن انكساجوراس لا يقوم باى من هذين العملين ، فكل منهما متروك فى نظريته كسر اقصى بلا تفسير ، لهذا فان فلسفته ثنائية لا تصالح فيها .

ثانيا ، أن غائيته استحالت فى النهاية الى مجرد نظرية جديدة فى الالية فالدافع الوحيد الذى حثه على ادراج العقل فى العالم هو انه لا يستطيع ان يفسر اصل الحركة على نحو آخر . أن الحركة الاولى للاشياء وحدها اى تكوين الدوامة هو الذى يفسره بالعقل ، اما العملية التالية كلها فيتم تفسيرها بفعل الدوامة نفسها التى تجذب المادة المحيطة اليها . وهكذا فان العقل ليس سوى قطعة اخرى من الالية قاصر على الدافع الاول للحركة . لقد اعتبر العقل ببساطة هو العلة الاولى ومن ثم فان هذه هى الخاصية المميزة لكل النزعة الالية اى العودة الى العلل الاولى الى البداية بل النظر الى غاية الاشياء لتفسيرها . ولقد وضع أرسطو المسألة وضعا رائعا كما هى عادته بقوله: «لقد استخدم انكساجوراس العقل كعلة آلية ليحسب تشكيل العالم وعندما يكون فى حالة حيرة فى تفسير اى شىء لماذا يكون بالضرورة هكذا فانه يرجع الامر الى القوة . لكنه فى الحالات الاخرى يجعل علة الاشياء اى شىء فى أداء العقل »(١)

---

(١) ارسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الرابع

الفصل التاسع

السوفسطائيون

تختتم الفترة الاولى من الفلسفة اليونانية بأنكساجوراس . ولقد قدم مذهبه القائل بوجود عقل يدبر العالم مبدا جديدا فى الفلسفة ، وهو مبدأ التناقض بين المادة الجسمانية والعقل غير الجسمانى وبهذا نجد المبدأ الضمنى وهو التناقض بين الطبيعة والانسان . فاذا كانت المشكلة المطروحة فى المرحلة الاولى من الفلسفة هى أصل العالم وتفسير الوجود وصيرورة الطبيعة فان المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسوفسطائيين بطرح مشكلة وضع الانسان فى الكون . لقد كانت آراء الفلاسفة الاول فى كليتها كونية اما آراء السوفسطائيين فهى انسانية تماما . وفى أواخر هذه المرحلة الثانية يتجمع هذان الخطان الفكريان ويخصب كل منهما الاخر . ومشكلة العقل ومشكلة الطبيعة تصبحان عاملين فى المذاهب الكبرى الكلية الشاملة عند افلاطون وارسطو .

ولن نتمكن من فهم أوجه نشاط وتعاليم السوفسطائيين من غير وجود الملم الى حد ما بالظروف الدينية والسياسية والاجتماعية فى هذه الفترة . فبعد صراعات طويلة بين الشعب والنبلاء أصبحت الديمقراطية هى المنتصرة . غير ان الديمقراطية فى اليونان لا تعنى ما نقصده بهذه الكلمة الان . ان الديمقراطية لا تعنى المؤسسات النيابية البرلمانية والحكومات التى تتشكل من الشعب من خلال النواب المنتخبين ، فلم تكن اليونان القديمة امة واحدة تحت حكم واحد ، وكل مدينة بل تكاد تكون كل قرية دولة مستقلة لا تحكمها سوى قوانينها . وبعض هذه الدول كانت صغيرة حتى أنها كانت لا تضم سوى حفنة من المواطنين وكلها كانت صغيرة حتى ان كل المواطنين يمكن أن يلتقوا جميعا فى مكان واحد وهم يقومون شخصيا بتنفيذ القوانين والاشغال العامة ، ولم تكن هناك ضرورة للتمثيل النيابى ، وبالتالى ففى اليونان كل مواطن هو

نفسه سياسى ومشرع . وفى هـذه الظروف فان شـعور الانحياز بـارز للغاية والناس ينسون مصالح الدولة من أجل مصالح الحزب وينتهـى هذا بالناس بنسيان مصالح حزبهم لصالح مصالحهم الخاصة . وأصبح الطمعوالطموح والاغتصاب والانانية والذاتية المطلقة والهوى الجمـوح هى النغمات السائدة فى الحياة السياسية فى تلك الفترة . وانهيار الدين سار جنبا الى جنب مع نهضة الديمقراطية والايمان بالالهة يكاد يكون موضع الشك ، وهذا يرجع فى جانب منه الى الانحطاط الخلقى للـدين اليونانى نفسه . وان اى فعل مهما يكن فاضحا أو مشينا يمكن تبريره بأمثلة من الالهة انفسها كما يحكى الشعراء وكتاب أساطير اليونان . غير أن انهيار الدين يرجع فى جانبه الاكبر الى تقدم العلم والفلسفة الـذى نبحثه فى هذه المحاضرات . والاتجاه الكلى لتلك الفلسفة هو استخلاص العلل الطبيعية لما ينسب حتى آنذاك لعمل القوى الالهية وليس لهـذا الا تأثير مقوض على الايمـان . ويكاد يكون الفلاسفة جميعا معادين لدين الشعب اما سرا عند البعض أو جهرة عند الغالبية . ولقد بدأ الهجـوم اكزينوفان ، وواصل هيرقليطس الهجوم وحاول ديمقريطس اخـيرا أن يفسر الايمان بالالهة على انه جراء الخوف من الظواهر الارضية والفلكية وما من انسان متعلم أصبح يؤمن بالالوهية والاعاجيب والمعجـزات . وخيمت على الشعب اليونانى موجة من العقلانية والشكية . واصـبح العصر عصر التفكير السلبى والنقدى والهادم . لقد قوضت الديمقراطية مؤسسات الدولة الارستقراطية القديمة وقوض العلم التزمت الدينى . ومع سقوط هذين العمودين لما هو مؤسس ينهار كل شىء آخر . وحدث نقـد ورفض للاخلاقيـات والعادات والسلطة والتقاليد كلها . وما كان يعده آباء اليونان تقيا وورعا موضع الاحترام والتقدير اصبح اليـونان المحدثون ينظرون اليه على انه موضوعات صالحة للسخرية والضحك . وكل قيد من جانب العادة أو القانون أو الاخلاقيات أحيط باستياء باعتباره قيدا غير مرغوب فيه على دوافع الانسان الطبيعية . وما يتبقى بعد تنحية هذه الامور هو الشهوة والهوى وارادة الفرد الذاتية .

وتعد تعاليم السوفسطائيين مجرد انتقال الى القضايا النظرية لهذه الاتجاهات العملية لتلك الفترة . ويعد السوفسطائيون أطفال عصرهم ومفسرى زمانهم وتعاليمهم الفلسفية هى ببساطة بلورة للدوافع التى تحكم حياة الناس الى مبادىء وقواعد مجردة .

فمن هم السوفسطائيون وما هى ماهيتهم ؟ أولا ، لم يكونوا مدرسة للفلاسفة . لايمكن مقارنتهم — مثلا — بالفيثاغوريين أو الايليين ، وليس عندهم — كما هو الحادث فى اية مدرسة — اى مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعا ، ولا نجد أيا منهم قد شيد مذهبا للفكر . ليس لديهم شىء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المفككة ، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالاخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للاعضاء فى المدرسة الواحدة . لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين فى جميع انحاء اليونان وكانوا يتغذون بالمنافسات المهنية ولقد كانوا أساتذة ومربين محترفين . ويرجع ظهور السوفسطائيين الى الطلب المتزايد على التعليم الشعبى الذى كان مطلبا اصيلا من اجل الاستنارة والمعرفة فى جانب منه ، لكنه كان فى الاغلب رغبة فى تعليم مثل هذه المعرفة المغرضة التى تؤدى الى النجاح الدنيوى والسياسى بصفة خاصة . وحمل انتصار الديمقراطية معه ان الوظائف السياسية متاحة الان للجماهير والتى كانت محجوبة عنهم . ويمكن لاى انسان ان يرتفع الى ذروة المناصب فى الدولة اذا كان مزودا بالمهارة والقدرة على الخطابة واثارة مشاعر الدهماء ومتسلحا كافيا بالتعليم . ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التى تمكن الانسان العادى من شغل منصب سياسى له . وهذه الحاجة هى التى أخذ السوفسطائيون على عاتقهم اشباعها ، فأخذوا يطوفون باليونان من مكان الى آخر ، فالقوا المحاضرات واتخذوا لهم تلاميذ ودخلوا فى مجادلات وحصلوا مقابل هذه الخدمات على أجور باهظة . لقد كانوا اول من تلقى أجرا على تعليم الحكمة فى اليونان . وليس فى هذا ما يشين فى حد ذاته لكنها لم تكن عادة على وجه الاطلاق . وحكماء اليونان لم ينالوا اى آجر اطلاقا على حكمتهم . وسقراط الذى لم يقبل اى اجر بل قدم حكمته مجانا لكل من أرادها يفخر الى حد ما بأنه مضاد للسوفسطائيين فى هذا المجال .

لم يكن السوفسطائيون فلاسفة بالمعنى الفنى فهم لم يتخصصوا فى مشكلات الفلسفة ، وكانت نزعاتهم نزعات عملية تماما وهم يعلمون أى موضوع مهما يكن عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه . فمثلا ، اخذ بروتاجوراس على عاتقه ان يبث فى تلاميذه مبادىء النجاح كسياسى او كمواطن خاص . وعلم جورجياس البلاغة والسياسة وعلم برويقوس النحو والاشتقاق اللغوى وعلم هيبياس التاريخ والرياضة والفيزياء . ونتيجة هذا الاتجاه العملى لدى السوفسطائيين لا نسمع اية محاولات بينهم لحل مشكلة اصل الطبيعة او طابع الحقيقة المطلقة . ولقد وصف السوفسطائيون على انهم معلمو فضيلة والوصف صحيح بشرط أن تفهم كلمة الفضيلة بمعناها اليونانى حيث لا تقتصر على الاخلاقيات فحسب . فهى تعنى عند اليونان قدرة الشخص على ان يؤدى بنجاح وظائفه فى الدولة . وهكذا فان وظيفة رجل الالة ان يفهم الالة وفضيلة الطبيب هى العناية بالمرضى وفضيلة مدرب الخيول هى القدرة على تمرينها . ولقد اخذ السوفسطائيون على عاتقهم ان يدربوا الناس على الفضيلة بهذا المعنى لجعلهم موطنين ناجحين واعضاء ناجحين فى الدولة .

غير أن المهمة الاكثر شعبية لليوناني ذى المقدرة فى ذلك الوقت هى المهمة السياسية التى تقدم جاذبية للمراكز العليا فى الدولة . ومن اجل هذه المهمة ما هو ضرورى فوق كل شىء هو الفصاحة او اذا كان هذا متعذرا فعلى الاقل الحديث الجاهز . والقدرة على الجدال لمواجهة اية قضية تثار أن لم يكن بالاستدلال القوى فبالافحام السريع . ومن هنا فان السوفسطائيين يركزون طاقاتهم الى حد كبير على تعلم البلاغة والخطابة وهذا شىء طيب فى حد ذاته . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى علم الخطابة الذى يعدون هم مؤسسينه . غير أن خطابتهم لها ايضا جانبها السيىء التى اصبحت فى التو جانبها الوحيد . فان اهداف السياسيين الشبان الذين تدربوا ليست هى البحث عن الحقيقة من اجل الحقيقة بل لمجرد اتباع ما يرغبون فى الاعتقاد فيه . ومن ثم فان السوفسطائيين مثل المحامين لا يعبأون بحقيقة المسألة ، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول اى موضوع او البرهنة على اية قضية وهم يشحذون قدرتهم لكى يجعلوا الاسوا يبدو هو الافضل

والبرهنة على ان الاسود هو الابيض.وبعضهم — مثل جورجياس — اكدوا انه ليس ضروريا أن تكون لديهم أية معرفة بموضوع ما لكى يدلوا باجابات مرضية بشأنه . ولقد اخذ جورجياس على عاتقه بشدة ان يجيب على اى سؤال عن اى موضوع فى التو وعفو الخاطر . واستخدم لاحراز هذه الغايات مجرد الشقشقة والتلاعب اللفظى . والسوفسطائيون بهذه الطريقة سعوا الى تحيير خصومهم وبلبلتهم وتشويشهم واذا كان هذا مستحيلا لجأوا الى هزيمتهم بالعنف والضجة واللجاج . وهم يلجؤون أيضا الى التعمية بالتشبيهات الغريبة او المزخرفة والتلاعب بالتراكيب النحوية الشاذة وبالامثال والجمل الانفراقية القائمة على التناقض الظاهرى وبصفة عامة بكونهم مهرة وبارعين بدلا من أن يكونوا صادقين . وعندما يكون الانسان شابا فانه فى الغالب يتحير بالبراعة والمهارة وبالانفراق وبالحكمة القصيرة الموجزة ولكن عندما يكبر يتعلم الا يعبأ بهذه الامور وان يعتنى أساسا بجوهر وحقيقة ما يقال . ولقد كان اليونانيون شعبا شابا ، ولقد احبوا الاقوال البارعة وهذا هو ما يهم فى التسامح الذى اسبغوه حتى على اشد عبارات السوفسطائيين عبثا .

واقدم سوفسطائى معروف هو بروتاجوراس . لقد ولد فى ابديرا حوالى ٤٨٠ ق . م . ولقد جاب اليونان واستقر بعض الوقت فى اثينا . وعلى اية حال فقد اتهم فى اثينا بالتحلل والالحاد وهذا يستند الى كتاب الفه عن موضوع الالهة وقد بداه بهذه الكلمات : « اما بالنسبة للالهة فاننى عاجز عن القول ما اذا كانت موجودة أم لا » ولقد حرق الكتاب علنا وكان على بروتاجوراس ان يهرب من اثينا ففر الى صقلية لكنه غرق وهو فى طريقه حوالى عام ٤١٠ ق . م .

وبروتاجوراس هو صاحب القول الشهير « الانسان هو معيار كل الاشياء ، معيار ما هو موجود فيكون موجودا ، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجودا».وهذا القول يلخص فى عبارة واحدة تعاليم بروتاجوراس كلها . وفى الحقيقة انه يحتوى على شكل جنينى للفكر الشامل للسوفسطائيين . لهذا يحسن ان نفهم تماما ما يعنيه هذا القول . لقد

اقام الفلاسفة اليونانيون الاول تفرقة واضحة بين الحس والفكر ، بين الادراك الحسى والعقل وآمنوا ان الحقيقة انما يكتشفها العقل لا الحواس .ولقد كان الايليون هم اول من اكد هذه التفرقة فالحقيقة القصوى للاشياء كما يقولون هى الوجود المحض الذى لا يعرف الا بالعقل ، والحواس هى التى تزغللنا بمظهر الصيرورة . ولقد اكد هيرقليطس بالمثل ان الحقيقة التى هى بالنسبة له قانون الصيرورة معروفة بالفكر وان الحواس هى التى تزغللنا بمظهر الدوام . وحتى ديمقريطس آمن بان الوجود الحق اى الذرات المادية هى من الصغر لدرجة ان الحواس لا تستطيع ان تدركها وان العقل وحده هو الذى يعى وجودها . والان : ان تعاليم بروتاجوراس تقوم أساسا على انكار هذه التفرقة والتشويش عليها . فاذا كان علينا ان نتبين هذا فعلينا اولا وقبل كل شىء ان نفهم ان العنصر العقلى كلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . اولا العقل عنده القدرة على التوصيل والاحساس ليست عنده هذه القدرة . ان حواسى ومشاعرى شخصية بالنسبة لى ولا يمكن نقلها الى الناس الاخرين . فمثلا ، لا يستطيع انسان ان ينقل احساس الحمرة الى انسان عنده عمى الوان لم يسبق له ان جرب احساس اللون الاحمر . لكن الفكرة العقلية يمكن توصيلها الى اى كائن عاقل . والان : فلناخذ مسألة ما اذا كانت زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين . فاذا لجانا الى شهادة الحواس فانه يمكن لانسان ان يقول ان الزواويتين تبدوان له متساويتين ،ويمكن لانسان آخر ان يقول ان احدى الزوايا تبدو اكبر من الزاوية الاخرى وهكذا . ولكن اذا لجانا الى شهادة العقل كما فعل اقليدس اذن فانه يمكن البرهنة على ان الزاويتين متساويتان ولا يكون هناك موضع للانطباعات الشخصية لان العقل هو قانون صادقا صدقا كليا ومفروضا على الجميع . ان حواس شخصية وخاصةبى،وهى لا تفيد أحدا عداى ، وان انطباعاتى عن المثلث ليست قانونا مفروضا على اى انسان سواى . غير ان عقلى انما اشارك به جميع الكائنات العقلية الاخرى ، انه ليس قانونا لى فحسب ، بل للجميع . انه عقل متماثل عندى وعند الاخرين ، لهذا فان العقل هو العنصر الكلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . وهذه التفرقة هى عينها التى يرفضها بروتاجوراس من الناحية العملية . وهو لا يقصد بالانسان البشرية على

الاطلاق ، بل يقصد الانسان الفرد . وهو يقصد بمعيار جميع الاشياء مقياس حقيقة الاشياء كلها ، أن كل انسان فرد هو مقياس ما هو حقيقى بالنسبة له ، وليست هناك حقيقة سوى احساسات وانطباعات كل انسان . وما يبدو صادقا بالنسبة لى صادق بالنسبة لى ، وما يبدو صادقا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك .

وعادة ما نفرق بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية . وكلمتا ذاتى وموضوعى تترددان باستمرار طوال تاريخ الفلسفة ولما كانت هذه هى المرة الاولى التى استخدم فيها هاتين الكلمتين فسوف أشرحهما هنا . فى كل فعل من افعال التفكير يجب أن يكون هناك مصطلحان بالضرورة : اننى انظر الان الى هذا المكتب وافكر فى هذا المكتب . هناك (الانا) التى تفكر وهناك المكتب المفكر فيه ، (أنا) فاعل الفكر والمكتب هو موضوع الفكر . بصفة عامة الفاعل هو الذى يفكر والموضوع هو ما يجرى التفكير فيه . الذاتى هو ذلك الذى يمت الى الفاعل والموضوعى هو الذى يمت الى الموضوع . ومن ثم فان معنى التفرقة بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية واضح . ان انطباعى الشخصى قد يكون ان الارض مسطحة ولكن الحقيقة هى أنها مستديرة . وعندما اكون سائرا فى الصحراء فقد أتعرض للسراب واظن انه ماء امامى ، هذا هو انطباعى الذاتى . والحقيقة الموضوعية هى انه لا يوجد شىء سوى الرمل ، أن الحقيقة الموضوعية هى شىء له وجود خاص به ، مستقل عنى ولا يهم ما افكر فيه أو ما تفكر فيه انت ، لا يهم ما أريده أو ما تريده انت ، فالحقيقة هى على نحو ما هى عليه ، وعلينا أن نتطابق مع الحقيقة ، والحقيقة لا تتطابق مع اهتماماتنا أو رغباتنا أو انطباعاتنا الشخصية . ان تعاليم بروتاجوراس ترقى من الناحية العملية الى انكار هذا . وما تقصده هذه التعاليم هو أنه لا توجد حقيقة موضوعية ، ولا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية . وما يبدو للفرد على أنه حقيقى هو حقيقى بالنسبة لهذا الفرد . وهكذا فان الحقيقة متطابقة مع الاحساسات والانطباعات الذاتية .

وانكار التفرقة بين الحقيقة الموضوعية والانطباع الذاتى هو عين انكار التفرقة بين العقـل والحس . بالنسـبة لحواسى تـلوح الارض مسطحة ، وتبدو مسطحة بالنسبة للعين . ولا اعرف الحقيقة الموضوعية من أن العالم مستدير الا من خلال العقل . لهذا فان العقل هو المعيـار الممكن الوحيد للحقيقة الموضوعية . واذا أنكرت الجانب الحق للعنصر العقلانى فانه سيترتب أن ستكون ضحية عاجزة فى أيدى الانطبـاعات الشخصية المتباينة . والانطباعات المتولـدة من الحواس تختلف عنـد الناس المختلفين ،فانسان يرى شيئا ما بشكل ما ويراه آخر بشكل مغاير. لهذا اذا كان ما يبدو لى حقيقيا يكون حقيقيا لى وما يبدو حقيقيا لك يكون حقيقيا لك واذا كانت انطباعاتنا تختلف فانه سـيترتب على هـذا ان القضيتين المتناقضتين يجب أن تكونا كلتاهما صادقتين . ولقد فهـم بروتاجوراس هذا بوضوح ولم يتنصل من النتيجة . لقد علم أن جميـع الاراء صادقة وان الخطأ مستحيل وانه مهما تكن القضية المطروحة فـانه يمكن دائما معارضتها بقضية متناقضة بحجج صادقة متساوية وبحقيقـة متساوية .. والنتيجة فى الحقيقة لهذا الاجراء هى سلب كل معنى مـن التفرقة بين الحقيقة والزيف ، وسـيكون الامر سـواء أن نقول أن كل الاراء صادقة أو نقول انها كلها زائفة ، وكلمتا صدق وزيف فى هذا السيان لا معنى لهما . والقول أن ما أشعر به هو الصدق بالنسبة لى لا يعنى الا أن ما أشعر به هو ما أشعر به . واطلاقى عليه « الصدق بالنسبة لى » لا يضيف شيئا للمعنى .

ويبـدو أن بروتاجوراس قد توصل الى هذه العقـائد بملاحظة الانطباعات المختلفة عن الشىء الواحد التى تولدها اعضاء الحس عنـد الناس المختلفين بل وحتى للشخص نفسه فى اوقات مختلفة . فاذا كانت المعرفة تعتمد على هذه الانطباعات فان الحقيقـة من الشىء لا يمكن تتاكد . كما تأثر أيضا بتعاليم هيرقليطس . لقد علم هـيرقليطس ان كل دوام وهم ، فكل شىء هو صيرورة دائمة ، وكل الاشياء تتدفق ، وما هو موجود فى هذه اللحظة لا يعود موجودا فى اللحظة التالية وحتى فى اللحظة

الواحدة يؤمن هيرقليطس أن الشيء موجود وغير موجود . فاذا كان من الحق أن نقول انه موجود فانه من الحق ايضا بالمثل ان نقول . انه غير موجود . وهذا فى الواقع هو تعاليم بروتاجوراس .

وهكذا ترقى الفلسفة البروتاجورية الى مستوى الاعلان بان كل معرفة مستحيلة ، فاذا لم تكن هناك اية حقيقة موضوعية فانه لايمكن أن تكون أية معرفة بها . واستحالة المعرفة هى ايضا تشكل موقف جورجياس . وعنوان كتابه يدل دلالة خاصة على حب السوفسطائيين للانفراق أو التناقض الظاهرى ، العنوان هو : « حول الطبيعة او اللاوجود » . ولقد حاول فى هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا : (١) لا شيء يوجد (٢) اذا وجد شيء فلا يمكن معرفته (٣) اذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته الى الاخرين .

ومن اجل ان يبرهن جورجياس على القضية الاولى وهى « لا شيء موجود » ارتبط بمدرسة الايليين وخاصة زينون . لقد علم زينون انه فى كل كثرة وحركة اى فى كل وجود توجد تناقضات لا تصالح بينها . وزينون لم يكن اطلاقا من الشكاك ، فهو لم يكن يبحث عن التناقض فى الاشياء من اجل التناقض بل لكى يؤيد الاطروحة الايجابية عند بارمنيدس وهى أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست شيئا على الاطلاق . ولهذا يجب أن يعد زينون مفكرا بناء لا هادما . ولكن من الواضح انه بالتأكيد فحسب على العنصر السلبى فى فلسفته فانه يمكن استخدام نقائضه كاسلحة قوية فى قضية النزعة الشكية والعدمية . وبهذه الطريقة استخدم جورجياس جدل زينون . لما كان كل وجود متناقضا فانه يترتب على هذا انه لا يوجد شيء . — كما انه استغل حجة بارمنيدس الشهيرة بصدد أصل الوجود . يقول جورجياس اذا كان هناك شيء فانه لابد أن تكون له بداية ، وأن وجوده يجب أن يصدر اما عن وجود أو عن لا وجود ، فاذا كان يصدر عن وجود فانه لا توجد بداية ، واذا كان يصدر عن لا وجود فان هذا مستحيل لانه ما من شيء يمكن أن يظهر من العدم لهذا فلا شيء موجود .

والقضية الثانية عند جورجياس هى : اذا كان هناك شىء موجودا فانه لايمكن معرفته ، وهذه القضية هى المتجه السوفسطائى فى الفكر بقضه وقضيضه وهى توجد بين المعرفة والادراك الحسى وتتجاهل العنصر العقلى . ولما كانت الانطباعات الحسية تختلف عند الناس المختلفين ، بل وحتى فى الشخص نفسه فان الشىء كما هو فى حد ذاته لايمكن معرفته . وتنشأ القضية الثالثة من التوحيد نفسه بين المعرفة والاحساس حيث أن الاحساس هو ما لايمكن توصيله .

وذهب السوفسطائيون المتاخرون الى ابعد مما ذهب اليه بروتاجوراس وجورجياس ، فقد كانت مهمتهم هى تطبيق تعاليم بروتاجوراس على مجالى السياسة والاخلاق ، فاذا لم تكن هناك اية حقيقة موضوعية واذا كان ما يبدو صادقا عند كل فرد هو بالنسبة له الصدق فكذلك ايضا لن يكون هناك قانون أخلاقى موضوعى وما يبدو انه صواب بالنسبة لكل انسان هو صواب بالنسبة له.واذا كان علينا أن نحرز شيئا جديرا بأن نطلق عليه الاخلاقيات فواضح انه يجب أن يكون قانونا للجميع وليس مجرد قانون للبعض ويجب أن يكون صادقا وملزما لجميع الناس ومن ثم يجب ان يتأسس على ما هو كلى فى الانسان اى عقله.وان تأسيسه على الانطباعات الحسية والمشاعر يعنى تأسيسه على الكثبان الرملية المتحركة . أن مشاعرى واحاسيسى لا تلزم اى احد سواى ومن ثم فان القانون الصادق الكلى لايمكن ان يتاسس عليها . ومع هذا وحد السوفسطائيون بين الاخلاقيات ومشاعر الفرد ، وما اظن انه صواب يكون صوابا بالنسبة لى ، وما تظنه صوابا بالنسبة لك هو صواب بالنسبة لك ، وما يريده كل انسان بارادته اللاعقلية ويختار أن يفعله يكون مشروعا له، وهذه النتائج استخلصها بولوس وتراسيماخوس وكريتياس .

والان اذا لم يكن هناك شىء هو الصواب الموضوعى على هذا النحو فانه سيترتب على ذلك أن قوانين الدولة يمكن الا تتأسس الا على القوة والعادة والقناعة . اننا غالبا ما نتحدث عن القوانين العادلة والقوانين الخيرة ولكن أن نتكلم بهذه الطريقة معناها اننا نضمن كلامنا وجود معيار

موضوعى للخير والعدالة به يمكننا أن نقارن القانون ونتبين ما اذا كان يتفق مع ذلك المعيار أم لا . وبالنسبة للسوفسطائيين الذين أنكروا أى معيار من هذا النوع يصبح من اللغو الحديث عن القوانين العادلة والخيرة، فما من قانون خير أو عادل فى ذاته لانه لا يوجد شىء اسمه الخير او العدالة . او اذا استخدموا كلمة مثل العدالة فانهم يحددونها هل تعنى حق الاقوى أو حق الاغلبية . وقد استخلص بولوس وتراسيماخوس بالتالى ان قوانين الدولة هى من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه — وقد لجأوا الى هذه الحيلة — للسيطرة على الاقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية . أن قانون القوة ليس الا القانون الوحيد الذى تعترف به الطبيعة . لهذا اذا كان الانسان قويا بما فيه الكفاية لتحدى القانون بالحصانة فان له الحق أن يفعل هذا ، وهكذا كان السوفسطائيون أول من روجوا لمذهب القوة هى الحق وان لم يكونوا الاخيرين . وعلى هذا النحو فسر كريتياس الاعتقاد الشعبى والايمان بالالهة على انه اختراع من جانب سياسى محترف للسيطرة على الغوغاء عن طريق الخوف .

ومن الواضح الان أن الاتجاه الكلى لهذه التعاليم السوفسطائية هو اتجاه مدمر ومعاد للجميع . انه مدمر للدين والاخلاقيات واسس الدولة وكل المؤسسات القائمة ونستطيع الان ان نتبين أن آراء السوفسطائيين كانت فى الواقع بكل بساطة هى بلورة فى الفكر المجرد للاتجاهات العملية لهذا العصر . فالناس فى الممارسة والسوفسطائيون فى النظرية يطاون تحت الاقدام قيود القانون والسلطة والعادة ولا يتركون سوى تحدى الفرد فى ارادته الفجه وانانيته ولقد كان هذا العصر فى الواقع — « عصر نهضة » وهو يعنى عصر استنارة . وعصور الاستنارة هذه على ما يبدو تأتى دوريا فى تاريخ الفكر وفى تاريخ الحضارة . ولقد كان هذا أول عصر نهضة يتناوله تاريخ الفلسفة وان لم يكن الاخير . لقد كان عصر تنوير يونانيا . ومثل هذه العصور لها خصائص معنية : فهى تأتى — كقاعدة عامة — عقب حقبة من الفكر البناء . وفى مثالنا الراهن يأتى عصر التنوير اليونانى عقب التطور العظيم للعلم والفلسفة من طاليس الى انكساجوراس . وفى مثل هذه الفترة البناءة يحمل المفكرون الكبار مبادىء جديدة تتسرب فى خلال الزمن الى جماهير الشعب وتؤدى الى علم شعبى

ان لم يكن علما ضحلا وثقافة واسعة الانتشار ، وتصبح التربية الشعبية صفة للعصر والافكار الجديدة المنبثة وسط الشعب تحطم المسلمات القديمة والافكار القائمة ، وهكذا يصبح الفكرى الذى كان بناء فى الاول مدمرا وهو متغلغل وسط الناس . ومن ثم فان التفكير الشعبى فى عصر التنوير يفضى الى الرفض والشك وعدم الايمان . انه فكر سلبى فحسب فى أوجه نشاطه ونتائجه ، ويتم تدمير السلطة والتراث والعادات اما كلية أو جزئيا . ولما كانت السلطة والتراث والعادات هى أسمنت البناء الاجتماعى فانه يظهر تحلل عام لهذا البناء الى افراده المكونين له ، ويوضع التاكيد كله على الفرد . ويصبح الفكر متمركزا حول الذات ، أن الفردية هى نغمة سائدة والذاتية المتطرفة هى مبدأ العصر . وكل هذه الصفات تظهر فى عصر النهضة اليونانى .والمذهب السوفسطائى القائل أن الحقيقة هى ما اعتقده (أنا) والخير هو ما اختار أن افعله (أنا) هو التطبيق المتطرف للمبادىء الذاتية والمتمركزة حول الذات .

ولقد كان القرن الثامن عشر فى اوائله فى انجلترا وفرنسا بالمثل عصر تنوير وكذلك هذه الحقبة التى نكاد نخرج منها الان فهى : تحمل العديد من صفات عصر النهضة فهو قرن ملىء بالشك والتدمير . وقد تعرضت للنقد المدمر كل المؤسسات القائمة والزواج والاسرة والدولة والقانون . ولقد جاء عقب انتهاء حقبة عظيمة من التفكير البناء والتطور العلمى فى القرن التاسع عشر . واخيرا فان العصر قد أوجد فلسفته البروتاجورية والتى يسميها البراجماتية ، فاذا لم تكن البراجماتية متمركزة الذات فهى متمركزة اجتماعيا ، والحقيقة لا تعود منظورة على انها حقيقة موضوعية على البشرية ان تتطابق معها ، فما هو (مفيد) فى اعتقاده والايمان (المثمر) عمليا هو الحقيقة . ولكن لما كان (المثمر) فى عصر وبلد غير (مثمر) فى عصر آخر وبلد آخر لان ما هو مفيد فى اعتقاده اليوم سيكون بلا جدوى غدا فانه يترتب على هذا عدم وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن البشرية جمعاء . أن الحقيقة لا تتحدد الان على انها مستندة الى احساسات الانسان كما كان الحال عند بروتاجوراس

بل على انها معتمدة على ارادة الانسان . وفى الحالين لا نجد أن العنصر الكلى فى الانسان اى عقله هو الذى يكون أساس الحقيقة والاخلاقيات بل نجد العنصر الجزئى الفردى الذاتى فيه .

وعلينا الا ننسى الجدارات الكثيرة عند السوفسطائيين . فمن الناحية الفردية كانوا فى الغالب رجالا جديرين بالاحترام فلا شىء يمكن ان يؤخذ ضد بروتاجوراس وأصبح يضرب المثل بروديكوس لحكمته وصواب مبادئه . زيادة على ذلك ساهم السوفسطائيون كثيرا فى تقدم المعرفة . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى دراسة الكلمات والجمل والاسلوب والنثر الفنى والايقاع ، ولقد كانوا مؤسسى علم الخطابة ، ونشروا التعليم والثقافة فى جميع أنحاء اليونان واوجدوا دافعا كبيرا لدراسة الافكار الاخلاقية التى جعلت من تعاليم سقراط امرا ممكنا واثاروا دوامة من الافكار بدونها ما كان يمكن لعصر افلاطون وارسطو العظيم ان يرى النور . ولكن من وجهة النظر الفلسفية جدارتهم قائمة لاول مرة فى الاعتراف العام (بحق الفاعل) ، فلقد كان هناك — برغم كل شىء — كثير من المبررات فى هذه الهجمات التى شنها السوفسطائيون على السلطة والاشياء القائمة والتقاليد والعادات والمعتقدات . والانسان ككائن عاقل لا يجب أن تتجبر فيه السلطة والمعتقد والتراث .انه لايمكن أن يخضع بالعنف لفرض العقائد من مصدر خارجى . وليس هناك فرد له حق القول : « انت سوف تعتقد فى هذا » أو « أنت سوف تعتقد فى ذاك » ،وأنا ككائن عاقل لى الحق فى استخدام عقلى والحكم بنفسى . فاذا أراد انسان أن يقنعنى فلا يجب أن يلجأ الى القوة بل الى العقل.وهو بهذا لا يفرض آراءه على من الخارج،بل يبيث آراءه من المصادر الباطنية لتفكرى،أنه يرينى أن آراءه هى فى الواقع آرائى .اذا ما تبينت هذا. لكن خطأ السوفسطائيين هو انهم وهم يعترفون بحق الذات أو الفاعل ينسون بالمرة ويتجاهلون تماما (حق الموضوع) . فالحقيقة لها وجود موضوعى وهى على ما هى عليه سواء آمنت بهذا أم لا . ان خطأهم هو انهم بالرغم من انهم قد تبينوا بحق أن الحقيقة والاخلاقيات صادقة بالنسبة لى يجب أن تتطور من نفسى لا أن تفرض من الخارج ومع هذا وضعوا التأكيد على خصائصى ودوافعى ومشاعرى واحساساتى الجزئية العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والاخلاقيات بدل التأكيد على الجانب الكلى فى وهو العقل كمصدر للحقيقة

والصدق . « الانسان هو معيار الاشياء جميعا » ، من المؤكد هـذا ، ولكن الانسـان ككائن عاقل لا الانسـان كحزمة من الاحساسـات الجـزئية والانطباعات الذاتية والدوافع والابتسارات اللاعقلية والتمـــركز الذاتى الارادى والغرائب والخزعبلات والخيالات .

والامثلة الطيبة على المبادىء الحقــة والخاطئة عند السوفسطائيين نجدها فى البروتستنتانية المحدثة والديمقراطية الحديثة . فالبروتستنتانية كما يقال فى الغالب قائمة على حق الحكم الخاص وهذا ببسـاطة هو حق الفاعل ، حق الفرد فى ممارسة عقله . ولكن اذا فسرنا هذا على انه يعنى أن كل فرد مخول له ان يشكل اهــواءه وتخيلاته الوهمية كقــانون فى المســائل الدينية اذن فسيكون لدينا الفــوع السيىء من البروتستنتانية والديمقراطية هى بكل بسـاطة بروتستنتانية سياسية والافكار الديمقراطية هى النتاج المباشر لحركة الاصلاح البروتستنتانية . يقوم المبدأ الديمقراطى على انه ليس مطلوبا من الكائن العاقل ان يطيع القانون الذى لا يقبله عقله . لكن القانون يجب ان يتاسس على العقل ، على ما هو كلى فى الانســان . انا ، كفرد ، كمجرد انا ، ليست لدى حقــوق ولكن عندما أكون كائنـــا عاقلا ، كائنا كليا بالامكانية ، عضـوا فى مجتمع العقل تكون لى حقـــــوق واستطيع ان اشرع لنفسى وللاخـــرين . ولكن اذا كانت ارادة الفـــرد الهـــوائية واهواؤه واوهامه موجودة فى القـــانون اذن فسوف تتحـــول الديمقراطية الى فوضوية وبولشفية .

وسيكون خطا كبير افتراض أن مذاهب السوفسطائيين هى مجرد افكار عفى عليها الزمن وانهار أفكار ميتة وحفرية لاتهم سوى المـــؤرخين وليست لها اهمية بالنسبة لنا . بالعكس ، ان الفـــكر الشعبى الحديث يموج بأفكار واتجاهات السوفسطائيين وغالبا ما يقال ان الانسـان يجب أن تكون له قناعات قوية وهناك اناس يشتطون حتى فيقولون انه لايهم ما يؤمن به الانسان طالما ان ما يؤمن به يؤمن به بقوة وبشدة . ومـــن المؤكد الان ان من الحق أن الانسان ذا القناعات القوية اكثر اهميـــة من الانسـان الذى بلا آراء . ان الاول هو على الاقل قوة فى العالم على حين أن الثانى بلا لون وبلا فاعلية . ولكن مجرد التاكيد المطلق على القناعات

وحدها أمر خاطىء فالاختبار الاخير لما له قيمة يجب فى المقـام الاول ان يكون ما اذا كانت قناعات الانسان حقة أم زائفة ، يجب ان يكون هناك معيار موضوعى للحقيقة ونسيان هذا والتحدث عن مجرد وجـود آراء قوية فى حد ذاتها هو الوقوع فى نفس خطأ السوفسطائيين .

وهناك قول عام شائع آخر هو ان لكل فرد الحق فى ان تكون لـه آراؤه الخاصة . هذا حق وهذا يعبر عن حق الفاعل فى استخدام عقله ولكن يجرى تفسير هذا القول أحيانا على نحـو مختلف ، فاذا تمسـك الانسـان براى لا عقلى كامل واذا كان كل سلاح ينزع من يـديه واذا كان يزاح من كل موضع يتخذه — حتى انه لا يبقى له سوى الاعتراف بـانه مخطىء فان مثل هذا الانسان سوف يتمسك بالقول ان له الحق فى ان تكون له آراؤه . ولكننا لا نذهب هذه الوجهة فالانسان لـه حق الاراء الخاطئة ، أنه لا يوجد اى حق فى الاراء الخاطئة . ليس لك حق فى راى من الاراء ما لم يتاسس على ما هو كلى فى الانسان الا وهو عقله . وانت لا تسـتطيع ان تزعـم هذا الحق باسـم انطباعاتك الذاتية واهوائك اللاعقلانية . واذا فعلت هذا فانت تخطىء خطأ السوفسطائيين .

واتجاهات النمط الاكثر ضحالة للعقلانية الحديثة تظهـر تفكـيرا سوفسطائيا مماثلا.فيقال أن الافكار الخلقية تتباين كثيرا فى البلدان المختلفة والعصور المختلفة فمثلا البغاء مسموح به فى اليابان والفحشاء فى المحارم لم يكن ممنوعا فى مصر القديمة . وهذه الافكار يجب أن تكون تحذيرا لنا ضد العقلية الضيقة الافق القطعية فى المسائل الاخلاقية . ولكن بعض الناس يستخلص من هذه الوقائع انه لا يوجد قانون خلقى صادق كلى وموضوعى حقيقى . أن النتيجة لا تترتب على المقدمات والنتيجة زائفة . ان آراء الناس تختلف لا حول المسائل الاخلاقية فحسب بل ايضا حول اى موضوع تحت الشمس . اذا كان الناس منذ بضع مئات من السـنين آمنوا بان الارض مسطحة على حين اننا نؤمن الان بأنها مستديرة فانه لا يترتب على هذا انها بلا شكل على الاطلاق وأنه لا توجد حقيقة مطلقة

فى المسألة . واذا كانت آراء الناس تختلف فى العصور المختلفة والبلدان المختلفة حول ماهية القانون الخلقى الحق فانه لا يترتب على هذا انه لا يوجد قانون خلقى موضوعى .

وسوف نأخذ مثالنا الاخير الحديث الدائر الان عن أهمية تنمية شخصية الانسان . يقال ان الانسان يجب « ان يكون نفسه »وأن التعبير عن فرديته يجب أن تكون فكرته الاساسية . ومن المؤكد انه امر طيب أن يكون الانسان نفسه بمعنى انه سيكون أمرا زائفا التظاهر بما ليس عليه . زيادة على ذلك مما لاشك فيه أن لكل انسان مواهب خاصة معينة يجب تطويرها حتى يمكنهم أن يساهموا — كل بطريقته الخاصة — بقدر الامكان فى الثروة الروحية والمادية للعالم . غير ان هذا المثال للفردية يفضى فى الغالب الى تطورات خاطئة كما راينا فى مجالى الفن والتعليم . فاديب مثل أوسكاروايلد الذى شخصيته شريرة فى جوهرها يدافع عن مبادئه الفنية المتحللة على اساس انه يحتاج الى أن يعبر عن شخصيته وأن الفن ليس سوى مثل هذا التعبير الشخصى وانه غير خاضع لاى معيار سوى فردية الفنان . وهناك بعض الكتاب الذين يكتبون فى التربية ومن بينهم الكاتب المسرحى الايرلندى برنادر شو يتشابهون مع السوفسطائيين وهم يقولون لنا ان محاولة تعديل شخصية الطفل بالنظام هو خطأ فى حق شخصيته وأن الطفل يجب ان يسمح له تطوير فرديته على نحو مطلق . ولكن علينا أن نحتج ضد هذا لان تربية الفردية كشىء فى ذاته ووضع تاكيد مطلق عليها امر خاطىء . ان تربية الفردية ليس شيئا حسنا فى ذاته ، فليس شيئا طيبا اذا كانت الفردية فردية لا قيمة لها . فاذا ابدى الطفل ميولا وحشية أو انانية فيجب اخضاعه للنظام ومن السخف اتنمة شخصيته لدرجة أن تتطور كما تشاء . وبالطريقة نفسها فان مثال الفردية غالبا ما يتم تفسيره على انه يعنى أن مجرد تربية النزعات المتمركزة الذات وغرائب الفرد شىء طيب . غير أن التفردات الشخصية للانسان هى بالضبط ما ليس له قيمة فيه . وما يستحق أن نعتبره الحقوق المقدسة (للشخص) هو طبيعته العقلانية والكلية .

الفصل العاشر

سـقراط

وسط انهيار مثل الحقيقة والاخلاقيات من جـراء السوفسطائيين ظهرت فى اثينا شخصية سقراط الذى قدر عليه أن يستعيد النظام مـن وسط الفوضى وادراج السوية فى الحياة الثقافية المفككة فى ذلك العصر . لقد كان ابوه نحاتا وامه قابلة ولا يعرف الا القليل من اوائل حياته وتربيته فيما عدا انه اشتغل بوظيفة ابيه كمثال . وفى السـنوات الاخيرة جرت العادة على عرض بعض التماثيل فى الاكروبوليس فى اثينا وقيل انها من صنع سقراط . لكنه تخلى عن مهنته فى سن مبكرة لكى يكرس نفسه لما اعتبره رسالته فى الحياة الا وهى الفلسفة ولقد امضى حيـاته بالكامل فى اثينا ولم يغادرها اطلاقا سوى لفترات قصيرة فى ثلاث مناسبات عنـدما جند فى الحملات العسكرية فى الجيش الاثينى . ولقد اشتغل فيما يتراوح ما بين عشرين عاما وثلاثين عاما بالفلسفة فى اثينا الى ان اتهم وهو فى السبعين بانكار الالهة القومية وادراج آلهة من عنده وافساد الشـباب وبسبب هذه التهم حكم عليه بالموت واعدم .

والمظهر الشخصى لسقراط شنيع فهو قصير وقبيح ومع تقدمه فى السن أصيب بالصلع وانفه عريض مسطح ملتو الى الاعلى ، وهو يمشى وهو يعدو على نحو غريب وله عادة تحريك عينيه بشكل دائرى وملابسـه قديمة وفقيرة وهو لا يعبأ بالمظاهر الخارجية الا قليلا أو لا يعبأ بها على الاطـلاق .

ويؤمن سقراط بانه مستلهم فى أعماله بصوت علوى يسميه (الشيطان) وهذا الصوت — فيما يعتقد — اعطاه القدره على تمييز النتائج الطيبة من الشريرة لاعماله المفترضة وما من شىء يستطيع أن يحول بينه وبين اطاعة أوامره . ولم يشيد سقـراط اية فلسفة أى انه لم يشيد مذهبـا نسقيا فى الفلسفة وهو مؤلف نزعات فلسفية ومنهج فلسفى ولم يخضع آراءه للكتابة وطريقته فى التفلسف قائمة على الجدال وكانت عادته أن يتوجه الى السوق

فى اثينا يوميا او اية بقعة اخرى يتجمع فيها الناس وهناك ينخرط فى النقاش مع اى شخص مستعد للتحدث معه عن المشكلات العميقة للحياة والموت ويستطيع الفقير او الغنى الشاب او العجوز الصديق او الغريب أن ينصت كما يشاء لحديث سقراط .ولم يكن يتقاضى اجرا كما يفعل السوفسطائيون وظل دائما انسانا فقيرا . ولم يكن مثل السوفسطائيين يلقى بخطب مسهبة واحاديث مطولة ولم يكن يزوق المحادثة على الاطلاق وكثيرا ما يكون الطرف الاخر هو المستاثر بمعظم الحديث ولم يكن يفعل سوى المقاطعة متدخلا بالاسئلة والتعليقات ومع هذا يظل سيد المحادثة دائما ويوجهها الوجهة المثمرة . وتضطرد المحادثة أساسا بمنهج السؤال والجواب وهو بالاسئلة الدقيقة يبتعث افكار شريكه فى النقاش فيصححها او يفندها او يطورها

وسقراط وهو يواصل عمله اليومى قد اعتبر نفسه دون شك منشغلا برسالة مفروضة عليه من جانب الرب على نحو غير طبيعى . وعن أصل هذه الرسالة لدينا قدر منها فى محاولة (الدفاع) لافلاطون حيث وضع على لسان سقراط هذه الكلمات . (١) « كان شريفون كما تعلمون صادق الشعور فى كل مايعمل ، فقد ذهب الى معبد دلفى وسال الراعية فى جرأة لتنبؤه — واعود فارجو الا تقاطعونى — سال الراعية لتنبؤه أن كان هناك من هو أحكم منى فاجابت النبية أن ليس بين الرجال من يفضلنى بحكمته . . . لما اتانى جواب الراعية قلت فى نفسى : ماذا يعنى الاله بهذا ؟ انه لغز لم أفهم له معنى ، من جانبى ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل فماذا عساه يقصد بقوله اننى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو اله يستحيل عليه الكذب لان الكذب لا يستقيم مع طبيعته ففكرت وامعنت فى التفكير حتى انتهيت آخر الامر الى طريقة احقق بها القول اعتزمت ان ابحث عمن يكون أحكم منى ، فان صادفته اخذت سمتى نحو الاله لارد عليه ما زعم فاقول له: (هاك رجلا

---

(١) هذا النص فضلت ادراجه نقلا عن الترجمة الرائعة التى قام بها الدكتور زكى نجيب محمود للمحاورة ضمن كتاب (محاورات افلاطون) الذى يضم ترجمته لمحاورات افلاطون . أوطيفرون ، الدفاع ، اقريطون ، فيدون (المترجم)

أكبر منى حكمة وقد زعمت انى احكم الناس) لهذا قصدت الى رجل السياسة — ولا حاجة بى الى ذكر اسمه — فقد عرف بحكمته وامتحنته فانتهيت الى النتيجة الاتية :

لم أكد ابدأ معه الحديث حتى قرت فى نفسى عقيدة بانه لم يكن حكيما حقا ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكمته وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين فحاولت ان اقنعه بأنه وان يكن قد ظن فى نفسه الحكمة الا انه لم يكن بالحكيم الحق ، فادى به ذلك الى الغضب منى وشاطره فى غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث ، فغادرته قائلا فى نفسى : انى وان كنت أعلم ان كلينا لا يدرى شيئا عن الخير والجمال فاننى افضل منه حالا لأنه يدعى العلم وهو لا يعلم شيئا . وأما انا فلا أدرى ولا أعرض من سابقة دعوى فى الفلسفة فانتهيت معه الى النتيجة نفسها وعادانى هو الاخر وأيده فى موقفه عدد كبير » .

ونستطيع ان نتبين فى هذه الفقرة ايضا الاصل المفروض لصفة سقراطية خاصة اخرى الا وهى « التهكم » السقراطى . فان سقراط يقوم فى اية مناقشة بالاعتراف بانه جاهل جهلا مطبقا بالموضوع المطروح وانه ليس مهتما الا بتعلم الحكمة التى لدى المتحاور معه . وهو متأثر للغاية بالفكرة الذاهبة الى انه ليس هو فقط بل كل الاخرين يعيشون فى معظم الاحيان فى جهل بالاشياء التى تعد من أهم ما يكون لمعرفتها الا وهى : طبيعة الخير والجمال والحق ولقد آمن بان المعرفة الذاتية الاسلوبية للحكيم هى فى معظمها ليست سوى الجهل المتبدى . ومع هذا اتخذ من الحتراف الجهل هذا سلاحا هجوميا وتحول على يديه الى سلاح خطابى استخدمه ببراعة ضد أولئك المتباهين باهميتهم وحكمتهم والمتظاهرين بمعرفة ليست لديهم . ومثل هذا التظاهر الضحل بالمعرفة يفضحه سقراط دون هوادة . ومع امثال هؤلاء الناس يبدأ النقاش بالاقرار بجهله والتعبير عن رغبته فى تعلم المعرفة التى لديهم . وهم فى شغفهم باستعراض معرفتهم انما يندفعون للاقرار ببعض

التوكيدات الموجبة . ويظهر سقراط ابتهاجه بهذا لكنه يضيف ان هناك شيئا او شيئين فى الموضوع المطروح لم يفهمه ويشرع فى القاء اسئلة محرجة لاظهار الضحالة أو التفاهة أو الجهل الوارد فى الاجوبة .

ولقد كان شباب اثينا هو الذى تجمع حول سقراط الذى كان بالنسبة لهم مركزا للنشاط الثقافى وينبوعا للالهام وهذه الواقعة هى التى شكلت فيما بعد أساس اتهامه « بافساد الشباب » . لقد كان انسانا له انبل طبع وابسط حياة ، ولم يكن يتقاضى أجرا ولم يقتن ثروة . لقد كان فقيرا لا يهتم بالخيرات الدنيوية وهو متحرر من الاحتياجات والرغبات العادية لدى الناس وكرس نفسه تماما لاقرار ما يراه وحده له قيمة الا وهو الحكمة والفضيلة . ولقد كان مزودا بقوة على التحمل الجسمانى والعزيمة الاخلاقية وعندما اشترك فى الجيش فى حرب البيلوبينيز أدهشه رفاقه من الجنود بشجاعته وتحمله الشديد لكل مشقة . وفى مناسبتين خاطر بنفسه لانقاذ حياة رفاقه. ويقال ان سقراط فى معركة ديليوم كان الوحيد الذى احتفظ براسه مرفوعا من الاثينيين وكان رفيقا ممتازا ورغم بساطة عاداته وتحرره من اللذات المادية لم يجعل من هذا التحرر اقنوما أو صنما معبودا ولم يجعله ينحدر الى مصاف الزهد الشديد . وهكذا لم يكن يحتاج للنبيذ ولكن اذا كانت المناسبة تقتضى هذا لم يكن يكتفى بالشرح بل كان يفوق الاخرين فى الشراب دون أن تهتز له شعرة . وفى محاورة (المادبة) يصور افلاطون شخص سقراط وهو جالس طوال الليل يشرب ويتجادل فى الفلسفة مع أصدقائه . وتدريجيا يبدأ الضيوف يتطوحون الواحد بعد الاخر تاركين سقراط وشخصين آخرين فقط وأخيرا مع طلوع الفجر ينام هذان الشخصان أيضا غير ان سقراط يهب ويغتسل ويتوجه الى السوق ليبدأ عمله اليومى .

وعندما بلغ السبعين حوكم بثلاث تهم :

(١) انكار الالهة القومية .

(٢) تنصيب آلهة جديدة خاصة به .

(٣) افساد الشباب . وهذه التهم كلها لا اساس لها بالمرة . فالتهمة الاولى يمكن تماما توجيهها ضد معظم المفكرين اليونان السابقين فمعظمهم لا يؤمن بالديانة القومية ، بل كثير منهم ينكر صراحة وجود الالهة . ويكاد يكون سقراط هو وحده الذى امتنع عن مثل هذه الاقوال بل بالعكس ، كان يشترك فى تكريم الالهة وكان يحث سامعيه فى اية مدينة يتواجد فيهــا على تكريم الالهة حسب عادات تلك المدينة . وعلى اية حال ، فانه — حسب رواية اكزينوفون —سيميز بين الالهة المتعددين والخالق الوحيد للكون الذى يدبر ويرعى ويحرس نفوس الناس . وتبدو التهمة الثانية قائمة على رغم سقراط انه يهتدى بصوت باطنى علوى ولكن مهما تأملنا فى هذا الزعم فانه لا يصلح اساسا قويا لاتهامه بالدعوة لالهه جدد . والتهمة الثانية الخاصة بافساد الشباب هى بالمثل لا اساس لها بالرغم من ان القبيادس الذى كان تلميذا مفضلا لسقراط اصبح خائنا لاثينا فيما بعد وعاش حياة تحلل بشكل لا خلاق له وهذا بلا شك القى ظلالا على الفيلسوف فى اعين الاثينيين . ولكن سقراط لم يكن مسئولا عن الافعال الشائنة التى ارتكبها القبيا دس وكان تأثيره العام على الشباب الاثينى على عكس الافساد تماما .

فماذا اذن كانت الاسباب الحقيقية لهذه الاتهامات ؟ اولا ليس هناك شك ان سقراط قد خلق له اعداء شخصيين عديدين ، فهــو فى مجادلاته اليومية لم يكن يحرج فحسب الرجال الاقوياء فى اثينا بل اظهر جهرة وبشكل فج جهل اولئك الذين يتظاهرون بالحكمة . وعلى اية حال لم يكن هنــاك سبب يدعو الى الاعتقاد بأن الثلاثــة الذين وجهوا الاتهــام وهم مليتوس وليقون وانيتوس وجهوا الاتهام بسبب العداوة الشخصية . غير انهم كانوا رجالا من قش دفعهم للامام اشخاص اقوياء ظلــوا فى الساحة الخلفية . ثانيا اظهر سقراط بغضا للديمقراطية الاثينية . لم يكن من ناحية الوجدان والشعور ارستقراطيا كما لم يكن من مؤيدى مصالح الصفوة من القلة اصحاب الامتيازات لكنه لم يستطع ان يكيف نفسه مع حكم الغوغاء الذى كان يتم باسم الديمقراطية . ولقد اعتقد سقراط ان حكم الدولــة يجب ان يقوم فى ايدى الحكماء والعادلين والاخيار المدربين على الحكم وهؤلاء قلــة بالضرورة . وهو نفسه لم يشترك باى دور فى الحيــاة السياسية فى ذلك الوقت مفضلا ان يقود بتأثيره ونصيحته الشباب الذين قد تقع فى ايديهم فى

يوم ما واجبات الدولة . ولم يحدث الا فى مناسبتين اثنتين فقط أن اشترك فى السياسة وفى المناسبتين تعرض سلوكه للهجوم . وهاتان الحادثتان واردتان فى محاورة (الدفاع) لافلاطون سوف أوردها . والحادثة الاولى تشير الى ما بعد موقعة أرجينو ساى ، لقد أحرز الاسطو ل الاثينى نصرا هناك لكنه خسر خمسا وعشرين سفينة حربية وغرق كل بحارة هذه السفن ويعزا هذا الى اهمال القادة وكانت هناك حيرة فى اثينا عند عودتهم ما اذا كان القادة يقدمون الى المحاكمة وبمقتضى قانون اثينا فان كل متهم يجب أن يقدم فى محاكمة منفصلة ولكن القضاة وهم مهتمون بادانة القادة قرروا فى هذه الحالة محاكمتهم كلهم دفعة واحدة . يقول سقراط فى محاورة (الدفاع) : « اننى لم أشغل منصبا الا مرة عضوا فى مجلس الدولة وكانت رياسة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجنيس لقبيلة انتيوخس — وهى قبيلتى — فرأيتم أن تحاكموهم جميعا . وكان ذلك منافيا للقانون كما ادركتم ذلك جميعا فيما بعد ، ولكنى كنت اذ ذاك وحدى بين اهل برتيان اعارض الافتئات على القانون ، وأعلنت رأيى مخالفا لكم . ولما تهددنى الخطباء بالحبس والطرد وصحتم جميعا فى وجهى آثرت أن اتعرض للخطر مدافعا عن القانون والعدل على أن أساهم فى الظلم خشية السجن او الموت حدث ذلك فى عهد الديمقراطية ، فلما تولى زمام الامر الطغاة الثلاثون أرسلوا الى والى اربعة معى وكنا تحت السقيفة فأمرونا أن نسوق اليهم ليون السلامى من بلدة سلامسى لينزلوا به الموت — وذلك مثل لاوامرهم التى اعتادوا أن يلقوها لكى يشركوا معهم فى جرائمهم اكبر عدد ممكن من الناس فبرهنت لهم قولا وعملا انى لا اعبأ بالموت وانه لايزن عندى قشة أن صح هذا التعبير وان كل ما اخشاه هو أن اسلك سلوكا معوجا شائنا فلم أرهب طغيان تلك العصبة الظالمة ولم تضطرنى الى ركوب الخطأ . فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا ذهب الاربعة الاخرون الى سلامسى فى طلب ليون . اما انا فقد اخذت سمتى نحو الدار فى هدوء صامت ، وكنت أتوقع أن افقد حياتى لقاء ذلك العصيان لولا أن دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل » (١) .

---

(١) نقلا عن ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود (المترجم)

ولكن كان هناك سبب ثالث واكبر لادانة سقراط . فهذه التهم وجهت اليه لان العقلية الشعبية قد خلطت بينه وبين السوفسطائيين ، وهذا أمر خاطيء تماما لان سقراط لا يماثل السوفسطائيين بالمرة سواء فى طريقة حياته أو فى اتجاه تفكيره وهى شيء مضاد للسفسطة . غير ان مثل هذا الخلط لدى العامة قائم ويتضح هذا من مسرحية « السحب » لاريستوفان . لقد كان أريستوفان رجعيا فى الفكر والسياسة ويكره السوفسطائيين باعتبارهم ممثلين للحداثة وقد هاجمهم فى مسرحيته الكوميدية « السحب » . ويظهر سقراط فى المسرحية باعتباره الشخصية المحورية وزعيم السوفسطائيين . وهذا غير حقيقى بالمرة ولكن هذا دليل على أن سقراط قد ظن عنه خطأ انه سوفسطائى وساد هذا الظن بين الاثينيين . ولم يكن اريستوفان ليخاطر بايراد هذا فى مسرحيته لو لم يكن جمهوره يشاركه فى هذا الظن . وفى هذه الفترة كانت هناك موجة رجعية تغمر اثينا وكان هناك تحامل ضد السوفسطائيين الذين كان الظن فيهم أنهم يقلبون جميع مثل الحق والخير.ولقد وقع سقراط ضحية لغضب الجماهير من السوفسطائيين .

ولقد تبدى سقراط فى المحاكمة رزينا وممتلئا بالثقة . ولقد كان معتادا فى تلك الايام ان يقوم الشخص المتهم بالانتحاب والعويل لتملق القضاة والبحث عن خلاص بشتى الطرق ويستثير الشفقة باظهار زوجته وأولاده فى المحكمة . وقد رفض سقراط أن يفعل اى شيء من هذه الامور واعتبرها ليست مما يشرف الانسان . ولم يكن (دفاعه) فى الحقيقة دفاعا عن نفسه بقدر ما كان اتهاما لقضاته وسكان اثينا على فسادهم ورذيلتهم . وموقف سقراط هذا هو الذى أدى الى ادانته . ولقد كان هناك من الاسباب ما يدعو الى الاعتقاد بانه لو كان لجأ الى الملاينة ولو بنغمة توفيقية لكان اطلق سراحه . ولقد ثبتت تهمته باغلبية قليلة . وكان القانون ينص اذا ثبتت التهمة أن يقوم أولئك الذين وجهوا الاتهام أن يقترحوا أولا العقوبة التى يرونها مناسبة ثم يقترح المتهم عقوبة بديلة ، وعلى القضاة ان يقرروا اى العقوبتين هو الملائم . ولقد اقترح متهمو

سقراط عقوبة الاعدام . وهنا كان يمكن لسقراط ان ينفد بجلده باقتراح عقوبة خفيفة ، فلقد كان هــذا سيرضى الناس الذين كانوا مهتمين بادانة الفيلسوف المتعب . غير ان سقراط اكد وكله كبرياء انه لما كان لم يرتكب اى جرم فانه لا يستحق عقابا وان اقتراح عقوبة يعنى الاعتراف بانه مذنب.
ولما كان يرى أنه ليس شخصا مذنبا بأية حال فقد نظر الى نفسه فى ضوء الاريحية العامة وعلى هذا فقد اقترح بأن يكرم تكريما عاما بأن يمنح مقعدا فى مجلس الشيوخ . ومع هذا لما كان القانون يرغمه على اقتراح عقوبة فقد اقترح مــع ايمانه ببراعته أن يغرم ثلاثين قطعة نقدية . ولقد ملا هذا السلوك صدر قضاته ضيقا منه فحكم عليه بالموت باغلبية كبيرة ونجد ان حوالى ثمانين قاضيا ممن صوتوا لصالح تبرئته قد صوتوا الان لاعدامه .

ولقد انقضى ثلاثون يوما قبل اعدامه وامضى هذه الايام فى السجن . ولقد حثه أصدقاؤه المخلصون على الهرب وكانت هذه الامور ممكنة فى اثينا ولقد سبق لانكساجوراس أن هرب بمساعدة بركليز . وأن قطعة نقد فضية صغيرة فى يد حراسه يمكنها أن تحل المســـألة ، وكان يمكن لسقراط أن يهرب الى تساليحيث لا يطوله القانون كما هرب انكساجوراس الى أيونيا . غير أن سقراط أصر على الرفض قائلا ان الهرب من الموت جبن وأن على الانسان أن يطيع القوانين . ولقد صدر الحكم باعدامه ويجب أن يطيع القانون . وبعد ثلاثين يوما حمل اليه كأس مسموم وقد شربه دون أن يهتز .

وهنا تأتى حكاية موت سقراط التى قصها افلاطون والتى اقتبسها من محاورة (فيدون) وهى فى تفاصيلها لا تعد تاريخية لكن يمكننا بالمثل أن نؤمن أن الحوادث الرئيسية وكذلك الصورة المرسومة لنا عن تحمل الفيلسوف وجلده فى لحظاته الاخيرة هى تصاوير دقيقة للحقائق .

« لقد نهض ودخل غرفة الحمام يصحبه اقريطون ، الذى اشـــار الينا بأن ننتظر ، فانتظرنا نتحدث ونفكر فى أمر الحوار وفى هول المصاب ، لقد كنا كمن ثكل فى أبيه واوشكنا أن نقضى ما بقى من أيامنا كالايتـــام ،

فلما تم اغتساله جيء له بأبنائه (وكانوا طفلين صغيرين ويافعا) كما وفدت نساء اسرته ، فحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه ، على مسمع من اقريطون ، ثم صرفهن وعاد الينا .

« ها قد دنت ساعة الغروب ، فقد قضى داخل الحمام وقتا طويلا ، وعاد بعد اغتساله فجلس الينا ، ولكنا لم نفض فى الحديث وما هى الا ان جاء السجان ، وهو خادم الاحد عشر ، ووقف الى جانبه وقال : لست اتهمك يا سقراط بما عهدته فى غيرك من الناس ، من سورة الغضب ، فقد كانوا يثورون ويصيحون فى وجهى حينما آمرهم باجتراع السم ، ولم اكن الا صادعا بأمر أولى الامر . اما انت فقد رايتك انبل وارق وافضل ممن جاءوا قبلك الى هذا المكان ، فليس يخامرنى شك انك لن تنقم على ، فليس الذنب ذنبى ، كما تعلم ، انما هى جريرة سواى . وبعد فوداعا ، وحاول ان تحتمل راضيا ما ليس من وقوعه بد ، وانك لعليم فيم قدومى اليك . ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء .

« فنظر اليه سقراط وقال : لك منى جميل بجميل . فساصدع بما امرتنى به . ثم التفت الينا وقال يا له من خادم ! انه ما انفك يزورنى فى السجن وكان يحادثنى الحين بعد الحين ، ويعاملنى بالحسنى ما وسعته . انظروا اليه الان كيف يدفعه فضله ان يحزن من أجلى ، فلزام علينا يا اقريطون أن نفعل ما يريد . مر احدا ان يجيء بالقدح ان كان قد تم اعداد السم ، والا فقل للخادم أن يهيىء شيئا منه .

فقال اقريطون : ولكن الشمس لاتزال ساطعة فوق القلاع ، وكثير ممن سبقوك لم يجرعوا السم الا فى ساعة متأخرة بعد انذارهم .انهم كانوا ياكلون ويشربون وينغمسون فى لذائذ الحس فلا تتعجل اذن ، اذ لايزال فى الوقت متسع .

« فقال سقراط : نعم يا اقريطون ، لقد اصاب من حدثتنى عنهم فيما فعلوا ، لانهم يحسبون ان وراء التأجيل نفعا يجنونه ، وانى كذلك لعلي حق فى الا افعل كما فعلوا ، لاننى لا اظن انى منتفع من تأخير شراب

السم ساعة قصيرة . اننى بذلك انما احتفظ وابقى على حياة قد انقضى اجلها فعلا ، انى لو فعلت ذلك سخرت من نفسى أرجو اذن أن تفعل بما أشرت به ولا تعصى أمرى .

« فلما سمع اقريطون هذا اشار الى الخادم فدخل ، ولم يلبث قليلا أن عاد يصحبه السجان يحمل قدح السم ، فقال سقراط : اى صديقى العزيز ، أنك قد مرنت على هذا الامر ، فارشدنى كيف أبدا : فاجاب الرجل : لا عليك الا أن تجول حتى تثقل ساقاك ثم ترقد ، فيسرى السم ، وهنا ناول سقراط القدح فحدق فى الرجل بكل عينيه ، يا أشكراتس ، وأخذ القدح جريئا وديعا لم يرع ولم يمتقع لون وجهه . هكذا تناول القدح وقال : ما قولك لو سكبت هذا القدح لاحد الالهة ، أفيجوز هذا أم لا يجوز ، فاجاب الرجل : اننا لا نعد يا سقراط الا بمقدار ما نظنه كافيا ، فقال : انى أفهم ما تقول ، ومع ذلك فيحق لى بل يجب على أن أصلى للالهة ان توفقنى فى رحلتى من هذا العالم الى العالم الاخر — فلعل الالهة تهبنى هذا ؟ فهو صلاتى لها . ثم رفع القدح الى شفتيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجاش مغتبطا وقد استطاع معظمنا أن يكبح جماح حزنه حتى تلك الساعة ، اما وقد رأيناه يشرب السم ، وشهدناه ياتى على الجرعة كلها ، فلم يعد فى قوس الصبر منزع ، وانهمر منى الدمع مدرارا على الرغم منى ، فسترت وجهى واخذت أندب نفسى ، حقا انى لم اكن ابكيه بل ابكى فجيعتى فيه حين افقد مثل هذا الرفيق . ولم اكن أول من فعل هذا ، بل أن أقريطون وقد الفى نفسه عاجزا عن حبس عبراته ،نهض وابتعد ، فتبعته ،وهنا انفجر أبو لودورس الذى لم ينقطع بكاؤه طول الوقت بصيحة عالية وضعتنا جميعا موضع الجبناء ولم يحتفظ بهدوئه منا الا سقراط فقال : ما هذه الصرخة العجيبة ؟ لقد صرفت النسوة خاصة حتى لا يسئن صنيعا على هذا النحو ، فقد خبرت انه ينبغى للانسان أن يسلم الروح فى هدوء ، فسكونا وصبرا .

« فلما سمعنا ذلك ، اعترانا الخجل وكفكفنا دموعنا ، واخذ سقراط يتجول حتى بدات ساقاه تخوران — كما قال — ثم استلقى على ظهره ، كما اشير له أن يفعل . وكان الرجل الذى ناوله السم ينظر الى قدميه

حينا بعد حين ، ثم ضغط بعد هنيهة على قدمه بقوة وساله هل احس فاجاب أن لا ،ثم ضغط على ساقه وهكذا صعد ثم صعد،مشيرا لنا كيف انه برد وتصلب ، ثم لمس سقراط نفسه ساقية وقال : ستكون الخاتمة حين يصل السم الى القلب فلما اخذت البرودة تتمشى فى أعلى فخذيه كشف من وجهه ، اذ كان قد دثر نفسه بغطاء وقال :(وكانت هذه آخر كلماته) اننى يا اقريطون مدين بدين لاسكليبوس فهل انت ذاكر ان ترد هذا الدين ؟ فأجاب اقريطون انه سيوفى الدين ثم ساله أن كانت لديه رغبة اخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب ، وما هى الا دقيقة أو دقيقتان سمعت حركة ، فكشف عنه الخادم ، وكانت عيناه مفتوحتين ، فاقفل اقريطون فمه وعينيه .

« هكذا يا اشكراتس قضى صديقنا الذى أدعوه بحق أحكم من قد عرفت من الناس ، واوسعهم عدلا واكثرهم فضلا » . (١)

ومعرفتنا بتعاليم سقراط مستمدة اساسا من مصدرين : افلاطون واكزينوفون وكل منهما له مزاياه . لقد جعل افلاطون فى محاوراته سقراط هو لسان الحال الناطق بتعاليمه هو ولهذا فان غالبية الاهداف التى يعبر عنها سقراطهى عقائد افلاطونية خالصة ما كان يمكن أن يحلم بها سقراط الحقيقى التاريخى . ولهذا قد يبدو لاول وهلة انه لا توجد امكانية لكى نؤكد فى محاورات افلاطون اى قدر حقيقى من افكار سقراط . ولكن عند التدقيق لا يبدو هذا صحيحا لان محاورات افلاطون الاولى قد كتبت قبل ان يطور مذهبه وعندما كان بكل بساطة تلميذا لسقراط معنيا فحسب بالتعبير على أحسن وجه عن المذهب السقراطى . وعلى اية حال فحتى فى هذه المحاورات السقراطية نجد صورة مثالية لسقراط دون شك . وافلاطون لا يتظاهر بأنه مجرد كاتب سيرة او مؤرخ.والاحداث والمحاورات رغم انها بلا شك قائمة على حقائق هى فى اساسها خيالية . وكل ما نستطيع أن نقوله هو انها تحتوى على لب وقلب فلسفة سقراط . والمصدر الاخر هو اكزينوفون وهو الاخر له مزاياه . فاذا كان افلاطون

---

(١) عن ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود

فيلسوفا يضفى الطابع المثالى . فان اكزينوفون كان كاتبا ناثرا وهــو رجل الوقائع . لقد كان جنديا بسيطا امينا ، ولم تكن عنده بصيرة رائعة بأية فلسفية سقراطية او غير سقراطية . ولــم يكن مرتبطــا بسقراط اساسا كفيلسوف بل كان معجبا بطابعه وشخصيته . فاذا كان أفلاطون قد أعلى من شأن سقراط فان اكزينوفون قد حط من شأنه . ولكن رغم هذا فان مذكرات اكزينوفون أو ذكرياته تحتوى على قدر هائل من المعلومات عن حياة سقراط وافكاره الفلسفية على السواء .

والتعاليم السقراطية أخلاقية فى جوهرها ، وفى هذا وحده يكمن اى تشابه بين سقراط والسوفسطائيين . لقد كان السوفسطائيون هم الذين ادخلوا فى الفلسفة اليونانية مشكلة الانسان وواجبات الانسان . والى هذه المشكلات يوجه سقراط أيضا انتباهه بالكامل . انه ينحى جانبا جميع المشكلات مثل المشكلة المتعلقة باصل العــالم أو طبيعة الحقيقــة المطلقة التى سمعنا عنها كثيرا فى فلسفات المفكرين الاول : وســقراط يندد صراحة بمثل هذه التأملات ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الاخلاقية ، معرفة الانسان . لقد اعتقد أن الرياضة والفيزياء والفلك ليست أشــكالا ذات قيمة للمعرفة . ولقد قال انه لم يتعود أن يتجــول خارج المدينة لانه لا يوجــد شىء يمكن أن يتعلمه من الحقــول والاشــــجار .

ومع هذا فان التعاليم الاخلاقية عند سقراط متأسسة على نظرية للمعرفة بسيطة لكنها هامة للغاية . لقد اقام السوفسطائيون المعــرفة على الادراك الحسى ويترتب على هــذا تــدمير كل معــايير الحقيقــة الموضوعية . وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها . وبايجاز فان نظرية سقراط يمكن تلخيصها بالقول انه علم أن (كل معرفة هى معرفة من خلال المفاهيم) . فما هو المفهوم ؟ عندما نكون واعين مباشرة بوجود اى شىء جزئى ، انسانا أو شجرة او بيتا او نجما فان هذا الوعى يسمى ادراكا حسيا.وعندما نغلق اعيننا فاننا نكون صورة ذهنية لمثل هذا الشىء وهذا الوعى يسمى صورة خيالية أو تمثلا . وهذه الصور الذهنية ـــ مثل الادراكات الحسية ـــ هى

دائما افكار الاشياء الفردية الجزئية . ولكن بجانب هذه الافكار للاشياء الفردية سواء عن طريق الادراك الحسى او التخيل لدينا افكار عامة اى لا افكار اى شىء جزئى بل افكار الفئات القليلة للاشياء . فاذا قلت « سقراط فان » فاننى أفكر فى الفرد سقراط . ولكن اذا قلت : « الانسان فان » فانى لا افكر فى اى انسان مفرد بل فى فئة الناس بصفة عامة . مثل هذه الفكرة تسمى فكرة عامة أو مفهوما . وكل فئات الاسماء مثل الانسان ، الشجرة ، البيت ، النهر ، الحيوان ، الحصان ، الموجود والتى لا تقوم مقام شىء واحد بل عديد من الاشياء تمثل المفاهيم . ونحن نكون هذه الافكار العامة بان ندرج فيها جميع الصفات التى تشترك فيها فئة الاشياء ونستبعد منها جميع الصفات التى توجد فى بعض الاشياء . ولا توجد فى البعض الاخر : فمثلا ، لا استطيع أن ادرج صفة البياض فى فكرتى العامة عن الجياد وذلك لانه بالرغم من أن بعض الجياد بيضاء فان البعض الاخر ليست بيضاء لكننى استطيع ان ادرج صفة الفقارية لان جميع الجياد تشترك فى كونها حيوانات فقارية . وهكذا فان المفهوم يتكون بأن أجمع الافكار التى تتفق فيها جميع أعضاء فئة من الاشياء واهمل الافكار التى تختلف فيها .

والان ، أن العقل هو ملكة المفاهيم ، وقد لا يبدو هذا واضحا لاول وهلة ، فقد يكون هناك اعتراض على أن العقل هو ملكة الجدل واستخلاص النتائج من المقدمات ولكن بتمعن قليل يمكن ان نتبين بأن الامر وأن يكن على هذا النحو الا ان الاستدلال العقلى كله قائم على المفاهيم . أن الاستدلال جميعه هو اما انه استنباطى أو استقرائى . الاستقراء قائم على تكوين المبادىء العامة من الحالات الجزئية ، والمبدأ العام هو دائما عبارة مصاغة لا عن شىء جزئى بل عن فئة كلية من الاشياء أى عن المفهوم . والمفاهيم تتكون استقرائيا عن المقارنة لعديد من أمثلة فئة من الفئات والاستدلال الاستنباطى هو دائما عملية عكسية لتطبيق مبادىء عامة على الحالات الجزئية . فاذا قلنا ان سقراط يجب أن يكون فانيا لان جميع الناس فانون فان المسألة تكون هى ما اذا كان سقراط انسان أى ما اذا كان المفهوم — الانسان — ينطبق تماما على الموضوع الجزئى الذى اسمه سقراط وهكذا نجد أن الاستدلال الاستقرائى معنى بتكوين المفاهيم بينما الاستدلال الاستنباطى معنى بتطبيقها .

وسقراط وهو يضع المعرفة كلها فى المفاهيم انما يجعل العقل أداة المعرفة وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السوفسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها فى الادراك الحسى . ولما كان العقل هو العنصر الكلى فى الانسان فانه سيترتب على التوحيد بين المعرفة والمفاهيم أن سقراط انما يستعيد الايمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنسبة للجميع وملزمة للجميع ومدمرة للتعاليم السوفسطائية القائلة ان الحقيقة هى ما يختاره كل فرد على انه حقيقى . وسوف نتبين هذا بمزيد من الوضوح اذا تأملنا فى أن المفهوم هو نفسه التعريف . فاذا أردنا أن نحدد اى كلمة ، كلمة انسان مثلا ، فاننا لا يجب أن ندخل تعريفنا سوى الصفات التى لدى جميع الناس . ونحن لا نستطيع — مثلا — أن نعرف الانسان بانه حيوان جلده ابيض لان الناس جميعا ليسوا أصحاب بشرة بيضاء . وبالمثل لا نستطيع أن نعرف الانسان بانه « ناطق بالانجليزية » لانه وأن كان البعض يتحدث بالانجليزية فان هناك آخرين لا ينطقونها . ولكن يمكننا ان ندرج صفة مثل « ذو ساقين » لان ملكية ساقين صفة يشترك فيها البشر جميعا سوى المشوهين أو المبتورى الساقين . وهكذا **نجد ان التعريف يتكون بالطريقة نفسها التى يتكون بها المفهوم بادراج الصفات العامة لفئة الاشياء واستبعاد الصفات التى يختلف فيها اعضاء الفئة . والتعريف فى الحقيقة هو مجرد التعبير عن المفهوم بالكلمات . ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة .** فاذا اثبتنا مثلا تعريف المثلث اذن يمكننا ان نقارن اى شكل هندسى به ونحدد ما اذا كان مثلثا أم لا ، ولا يعود متاحا لانسان أن يعلن أن ما يختاره ليكون مثلثا هو مثلث . وبالمثل اذا اثبتنا تعريفا لكلمة انسان اذن يمكننا ان نقارن اى شىء بذلك التعريف ونحدد ما اذا كان انسانا أم لا . واذا استطعنا أن نحدد المفهوم الحق للفضيلة اذن فان مسألة ما اذا كان اى فعل جزئى فاضل لا تتقرر الا بمقارنة ذلك الفعل بالمفهوم وتبين ما اذا كان منطبقا . ان السوفسطائى لا يعود قادرا على أن يقول : « أن ما يبدو

لى انه صواب هو صواب بالنسبة لى . وما اختار ان افعله هو فاضل بالنسبة لى » أن فعله لا يجب أن تحكمه انطباعاته الذاتية بل المفهوم او التعريف الذى هو معيار موضوعى للحقيقة فى استقلال عن الفرد . اذن هذه هى نظرية المعرفة التى عرضها سقراط . يقول أن المعرفة ليست هى احساسات الفرد والتى تعنى ان كل فرد يستطيع ان يعين الحقيقة كما يريد . **المعرفة تعنى المعرفة بالاشياء كما هي على نحو موضوعى فى استقلال عن الفرد ومثل هذه المعرفة هى معرفة بمفاهيم الاشياء. لهذا فان** تفلسف سقراط يقوم اساسا على محاولة تاطير المفاهيم الحقة . لقد انطلق يتساءل : « ما هى الفضيلة ؟ » ، « ما هى الحصافة ؟ » ، « ما هى العدالة ؟ » وهو لا يقصد الا « ما هى المفاهيم الحقة او التعريفات لهذه الاشياء ؟ » . وبهذه الطريقة حاول أن يجد اساسا للايمان بحقيقة صادقة موضوعية وقانون خلقى صادق موضوعى .

ومنهجه فى تكوين المفاهيم هو الاستقرار . انه يتناول امثلة مشتركة من الافعال التى يعترف بانها حصيفة ويحاول ان يجد الصفة المشتركة فيها والتى بها توضع كلها فى فئة واحدة ومن ثم يكون مفهوم الحصافة ثم يطرح امثلة جديدة ليتبين ما اذا كانت تتفق مع المفهوم الذى تكون ، فاذا لم تتفق فان المفهوم قد يكون محتاجا الى تصحيح فى ضوء الامثلة الجديدة .

غير أن النظرية السقراطية فى المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها بل هى مطروحة لغايات عملية . ولقد جعل سقراط النظرية خادما للمارسة ، انه يريد أن يعرف ما هو مفهوم الفضيلة لا لشىء سوى ممارسة الفضيلة فى الحياة . وهذا يحملنا الى النقطة الرئيسية فى تعاليم سقراط الاخلاقية وهى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة . لقد آمن سقراط بأن الانسان لا يستطيع أن يسلك على نحو فاضل الا اذا عرف أولا ماهية الفضيلة اى اذا عرف مفهوم الفضيلة . وهكذا يتاسس على المعرفة ويجب ان ينبع منها . ولكن لم يقتصر الامر عند سقراط على الاعتقاد بأن الانسان اذا لم تكن لديه معرفة فلن يسلك سلوكا حقا . بل لقد طرح ايضا تأكيدا اكثر مدعاة للشك وهو أن الانسان اذا حصل على المعرفة لايستطيع أن

يتصرف على نحو خاطىء . ان كل فعل خاطىء يصدر عن الجهل . واذا عرف الانسان ما هو الفعل الصواب فانه يجب وسيفعل ما هو حق . ان الناس جميعا يستهدفون الخير لكن الناس يختلفون بصدد ماهية الخير . يقول سقراط : « ما من انسان يرتكب الخطأ عامدا » . انه يخطىء لانه لا يعرف المفهوم الحق للصواب ولما كان جاهلا فانه يظن ان ما يفعله هو الخير . يقول سقراط مرة أخرى :« اذا أخطأ الانسان عامدا فانه افضل ممن يخطىء بدون تعمد » لان لدى الاول الشرط الجوهرى للخيرية وهو معرفة الخير لكن الثانى تنقصه تلك المعرفة ولهذا فهو بلا حول ولا قوة .

ولقد لاحظ ارسطو وهو يعلق على هذا المذهب كله ان سقراط قد تجاهل أو تناسى الاجزاء اللاعقلية فى النفس . لقد تخيل سقراط ان افعال كل انسان لا يحكمها الا العقل وحده وانها اذا كانت متمثلة على انها صواب فلابد ان يفعلوها بحق . ولقد نسى ان غالبية افعال الناس محكومة بالانفعالات والعواطف اى محكومة « **بالاجزاء اللاعقلية فى النفس** » . ونقد ارسطو لسقراط لايمكن الرد عليه فكل التجارب تبين ان الناس يرتكبون الخطأ عمدا اى انهم مع معرفتهم للصواب فانهم يرتكبون الخطأ . ولكن من السهل ان نتبين السبب الذى دفع سقراط الى ارتكاب هذا الخطأ ، **فلم يكن ينطلق الا تحت الحاح حالته هو . ان سقراط يبدو بالفعل انه فوق الضعف الانسانى . انه لم يكن يسترشد بالانفعالات بل بالعقل واذا ما عرف سقراط ما هو الحق فانه يفعله وهذا يعقبه كما يعقب الليل النهار** . انه لم يكن قادرا على ان يفهم كيف يمكن للناس وقد عرفوا الحق ان يرتكبوا الخطأ مع هذا .لقد ظن انهم اذا كانوا أشرارا فلابد ان هذا لانهم لا يعرفون ما هو الصواب . وهكذا نجد نقد ارسطو مبررا . ومع هذا فلا يجب ان ننحى نظرية سقراط تماما بسرعة ففيها صدق اكبر مما يبدو لاول وهلة . نحن نقول ان الانسان يؤمن بشىء ويفعل شيئا آخر ، ومع هذا فان الموضوع موضع التساؤل هو ما يؤمن به الانسان حقا وما هو محك ايمانه . ان الناس يذهبون الى الكنيسة كل يوم أحد وهناك يرددون الادعية والصلوات وفيها نجد الفكرة الرئيسية الرامية الى أن كل الثروات الدنيوية بلا قيمة اذا ما قورنت بالثروات

الروحية . ومثل هؤلاء القوم اذا سئلوا فانهم قد يقولون انهم يؤمنون بان هذا حق ، انهم يعتقدون انهم يعتقدون هذا. ومع هذا غريبا فى الحياة الفعلية لا يبحثون الا عن الثروات الدنيوية ويسلكون كما لو كانت هذه الثروات هى الخير الاقصى . فبماذا يؤمن هؤلاء القوم حقا ؟ هل هم يؤمنون بما يقولون أم انهم يؤمنون بما يفعلون ؟ اليس هذا على الاقل قابلا لان يطرح موضع النقاش وانهم يتبعون حقا ما يعتقدون انه خير وانهم اذا كانوا مقتنعين حقا بتفوق الثروات الروحية يجب أن يسعوا اليها ويبحثوا عنها لا عن الثروات المادية ؟ هذا ـ على الاقل ـ ما يعتقده سقراط : كل الناس تستهدف الخير لكن الكثرة لا تعرف ماهية الخير . وهذا بلا شك صادق فى حالات عديدة وإن كان فى حالات اخرى دون شك يفعل الناس عمدا ما يعرفون انه شر .

وهناك قضيتان خاصيتان سقراطيتان اخريان تترتبان على الفكرة العامة نفسها وهى أن الفضيلة والمعرفة شىء واحد القضية الاولى هى ان الفضيلة يمكن تعلمها . نحن لا نعتقد عادة ان الفضيلة يمكن تعلمها مثل الحساب . نحن نعتقد ان الفضيلة تتوقف على عدد من العوامل ابرزها المزاج الفطرى للانسان والوراثة والبيئة وهى يمكن أن تتعدل نوعا ما بالتعليم والممارسة والعادة . والنتيجة هى ان طابع الانسان لا يتغير كثيرا وهو يشب ويسن . والانسان بالممارسة الدائمة والتحكم فى النفس المستمر قد يجعل نفسه افضل الى حد ما ولكن يظل كما هو على العموم . ونحن نقول ان الذئب لا يغير جلده.ولكن عند سقراط الشرط الوحيد للفضيلة هو المعرفة ولما كانت المعرفة هى ما يمكن بثه بالتعليم فانه يترتب أن الفضيلة يجب تعليمها . والصعوبة الوحيدة هى أن نجد المعلم ، أن نجد انسانا يعرف مفهوم الفضيلة وماهية مفهوم الفضيلة اى القطعة الثمينة من المعرفة كما يظن سقراط والتى لم يكتشفها أى فيلسوف من قبل يمكن بثها بالتعليم وساعتها يصبح الناس فضلاء .

والسقراطية الاخرى هى ان « الفضيلة واحدة » . اننا نتحدث من فضائل عديدة : التسامح ، الحصافة ، البصيرة ، الاريحية ، الشفقة

الخ . ولقد آمن سقراط بأن كل هذه الفضائل الجزئية تصدر عن مصدر واحـــد هو المعرفة . لهذا فان المعـــرفة نفسها أى الحكمة هى الفضيلة الوحيدة وهذه الفضيلة تشمل جميع الفضائل الاخرى .

وهذا يكمل عرض التعاليم الايجابية عند سقراط . ولا يبقى أمامنا سوى النظر فى المكانة التى يشغلها سقراط فى تاريخ الفـــكر . هنـــاك جانبان فى التعاليم السقراطية : اولا هناك مذهب المعرفة وهو ان المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم ، هذا هو الجانب العلمى فى فلسفة سقراط . ثانيا ، هناك تعاليمه الاخلاقية . ان الجانب الجوهرى والهام عند سقراط دون شك نظرية المفاهيم العلمية وهذا هو ما يعطيه مكانته فى تاريـــخ الفلسفة . اما افكاره الاخلاقية برغم ما فيها من ايحاءات مليئة بالمغالطات من أن الناس لا يحكمهم ســـوى العقل ، ومن ثم فانها لـــم تمارس تأثيرا كبيرا فى تاريخ الفكر . **غير أن نظرية المفاهيم احدثت ثورة فى الفلســـفة . وعلى تطورها تاسست فلسفة افلاطـــون بكاملها ومن خلال افلاطـــون تاسست فلســـفة أرســـطو وفى الحقيقة كل المثالية التالية . والتاثـــير المباشر لهذه النظرية على اية حال هو تـــدمير تعاليم السوفسطائيين .**

لقد ذهب السوفسطائيون الى ان الحقيقة هى الادراك الحسى ولما كانت الادراكات الحسية عند الافراد المختلفين تتباين بالنسبة للموضوع نفسه فانه يترتب على هذا أن الحقيقة تصبح مسألة ذوق الفرد ، وهذا يقوض كل ايمان بالحقيقةكحقيقة موضوعية،وبالتالى يتوض — بالاستدلال نفسهـــ الايمان بموضوعية القانون الخلقى ومن ثـــم ينهار . ان المكانة الجـــوهرية لسقراط هى أنه الانســان الذى استعاد الايمان ، وتكمن عظمته فى أنه رأى ان الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السوفسطائية هـــى تفنيد الفرض الاساسى الذى نبعت منه كل تلك التعاليم وهو ان المعرفة **هى الادراك الحسى بهذا وضع سقراط ضدها مذهبـــه القائل ان المعرفة تتم من خلال المفاهيم . وان تاسيس المعرفة على المفاهيم هو تاسيسها على كلية العقل ومن ثم استعادتها من مجـــال المظهر الذاتى وردها الى الحقيقة الموضوعية .**

ولكن بالرغم من ان سقراط هو مستعيد الايمان فلا يجب ان نتخيل ان تفكيره هو لهذا ردة الى الحالة العقلية التى كانت موجودة قبل السوفسطائيين . بل بالعكس كان تقدما تجاوز السوفسطائيين . ونحن لدينا هنا فى الحقيقة مثال على التطور الطبيعى للفكر كله سواء عند الفرد او الجنس كله . ان حركة الفكر تعرض ثلاثة مراحل .. المرحلة الاولى هى الايمان الايجابى غير القائم على العقل ، انه مجرد الايمان الاقتناعى . وفى المرحلة الثانية يصبح الفكر مدمرا وشاكا ، فينكر ما تأكد فى المرحلة السابقة . والمرحلة الثالثة هى استعادة الايمان الايجابى الذى يتأسس هذه المرحلة على المفهوم ، على العقل لاعلى مجرد العادة . وكان الناس قبل عصر السوفسطائيين . يؤمنون بأن الحقيقة والخير هما حقيقتان موضوعيتان ، وليس هناك شخص بعينه قد أكده لانه لا يوجد احد قد انكره ، لقد كان امرا واضحا ، وهو ليس قائما على اسس عقلية بل من خلال العادة والالفة . وهذه المرحلة الاولى للفكر يمكن ان نسميها حقبة الايمان البسيط . وعندما ظهر السوفسطائيون على الساحة جعلوا العقل يقوم على ما جرى تقبله كمسألة طبيعية الا وهو القانون والعادة والسلطة .وان اول تأسيس للعقل على الايمان البسيط هو دائما مدمر ومن فوض السوفسطائيون كل مثل الخير والحقيقة . وسقراط هو الذى استعاد هذه المثل لكنها معه لم تعد مثل الايمان البسيط ، انها مثل العقل. انها قائمة على العقل.ولقد احل سقراط الايمان المستوعب محل العادة. ويمكننا فى هذا الصدد ان نقابله باريستوفان،فاريستوفان المحافظ المؤمن « بالعصور القديمة الرائعة » رأى بوضوح مثل سقراط النتائج الخطرة التى مارسها السوفسطائيون على الاخلاق العامة . غير ان العلاج الذى اقترحه كان عودة عنيفة ((للعصور القديمة الرائعة)) ولما كان الفكر هو الذى ادى الى هذه الشرور فيجب قهر الفكر ويجب العودة الى الايمان البسيط . غير ان الايمان البسيط لما كان الفكر قد دمره مرة ، فانه لا يعود اطلاقا لا للفرد ولا للجنس كله . ولايمكن ان يحدث هذا بمثل ما ان الانسان لايمكن ان يعود طفلا . وليس هناك سوى علاج واحد لشرور الفكر وهو المزيد من الفكر.فاذا كان الفكر فى دروبه الاولى قد افضى كماهو شأنه دائما الى نزعة الشك والانكار فان المجرى الوحيد ليس كبت الفكر بل تأسيس الايمان على الفكر . ولقد كان هذا منهج سقراط وهذا هو

ايضا منهج اصحاب النفوس الكبيرة كلهم ، انهم لا ينزعجون من الظلال ، أن لديهم ايمانا بالعقل . فاذا أفضى بهم الفكر الى الظلام فانهم لا يرتدون مذعرين ، بـــل يتقدمون الى أن يظهر النور ثانية . ومن ينصحوننا بالا نعبأ بالعقل أنا كان العقل سيحمل الشك فى عقائدنا هم معلمون مزيفون . أن الفكر لايمكن كبته او قهره فللعقل حقوقه علينا باعتبـــارنا عقلانيين ، ولا يمكننا أن نتقهقر بل يجب أن نتقدم ونجعل عقائدنا عقلية ، ويجب أن نؤسسها على المفهوم كما فعل ســـقراط . أن سقراط لـــم ينكر مبـدأ السوفسطائيين ان جميع المؤسسات وجميع المثل وجميع الاشياء الموجودة والقائمة يجب أن تبرر نفسها أمام محكمة العقل ولقد تقبل هذا دون تردد، واخذ على عاتقه تحدى الفكر وكسب معركة العقل فى عصره .

لقد ابرز السوفسطائيون مبدأ الذاتية ، مبدأ ان الحقيقة يجب أن تكون حقيقتى (أنا) وأن الصواب هو صوابى (أنا) ويجب أن يكونا من نتاج تفكيرى لا من نتاج معايير مفروضة بالقوة على من الخارج . غير ان خطأ السوفسطائيين هو تصورهم ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى فى مجرد قدرتى باعتبارى مخلوق الحس الذى يتلقى وهـــذا يعنى ان لى حقيقة خاصة بى . ولقد صحح سقراط هذا بالاعتراف بـــان الحقيقة يجب أن تكون حقيقة بالنسبة لى ولكن هذا بقدرتى ككائن عاقل وهذا يعنى أن العقل كلى وان الحقيقة ليست الحقيقة بالنسبة لى بل هى الحقيقة الكلية التى تشترك فيها كل الكائنات العقلية الصادقة . وهكذا تتاسس الحقيقة لا على انها مجرد مظهر ذاتى بـــل كحقيقـــة موضوعية مستقلة عن الاحساسات والاهـــواء وارادة الفـــرد . وعصر ســـقراط والسوفسطائيين كله يمتلىء بالتشييد ودراسة الاساسى هـــو ان انكار تفوق العقل واقامة اية عملية اخرى للوعى فوق العقل يجب أن تنتهـــى دون شك بالنزعة الشكية وانكار موضوعية الحق والاخلاقيات . وهناك كثيرون من اصحاب نزعة الاشراق وغيرهـــم فى العصر الراهن يعلموننا عقيدة ما يسمونها (الحدس) ، فهم يعتقدون ان النوع الاسمى للمعرفة الدينية تصل اليه بالحدس وهذا الحدس يتصورونه شيئا اعلى واسمى من العقل . ولكن هذا هو نفس خطأ بروتاجوراس ، ومن الحق ان مـــا يسمى بالحدس ليس مجرد ادراك حسى كما كان الشان مع بروتاجوراس

بل هو شكل من الادراك الحسى الروحى المباشر ، انه استيعاب مباشر للشىء باعتباره ماثلا لى حيث له (وجود هناك) ولهاذا فله طبيعة الادراك الحسى . انه روحى وفوق الحسى مقـابل الادراك الحسى والمـادى . ولكن ليس هناك فرق على الاطلاق ما اذا كان الادراك الحسى حسيا ام فوق الحسى . وان وضع الحقيقة فى اى نوع للادراك الحسى هو مـن الناحية المبدئية مثل ما فعله بروتاجوراس وهو ان يقع الانسان ضحية عاجزة للادراكات الحسية للفرد . اننى احدس شيئا ، وانسان آخـر يحدس العكس . وما احدسه يجب ان يكون حقيقيا بالنسـبة لى ومـا يحدسه يكون حقيقا بالنسبة له ، فقد انكرنا العقل ووضعناه ادنى من الحدس ومن ثم حططنا من شان ذلك الذى فى اسـتطاعته وحـده ان يخضع الانطباعات المختلفة لكل فرد لقاعدة المعيار الكلى والموضوعى . والنتيجـة المنطقيـة هى أنه لمـا كانت كل مؤسسة للانسان صادقة بالنسبة له فانه لا يوجد شىء اسمه حقيقة موضوعية ، ولن يكون هناك شىء اسمه الخير الموضوعى فى هذه الظروف ، ومن ثم فان النظرية يجب أن تنتهى بنزعة شكية كاملةوظلام دامس .واذا كان أصحاب نزعةالاشراق لا يصلون الى هذه النتائج الشكية فهذا يعنى ببساطة انهم ليسوا واضحين ومنطقيين على نحو ما كان عليه بروتاجوراس .

الفصل الحادي عشر

انصاف السقراطيين

عند موت سقراط تبدت ظاهرة لا تتكرر كثيرا فى تاريخ الفكر فهناك شخصية عظيمة متعددة الجوانب تضم فى نفسها اتجاهات وافكار عديدة متصارعة ولناخذ مثالا على أية حال لا من المجال العقلى بل من مجال الحياة العملية غالبا ما يقال ان من الصعب التوفيق بين الرحمة والعدل . بين الشخصيات الصغيرة العديدة لا يتبع الانسان سوى مثال الرحمة وليس فى رحمته اى مكان للعدل وهذه الرحمة تتدهور الى مرتبة النزعة الانسانية العاطفية المبالغة . وهناك شخص آخر لا يتبع سوى مثال العدل ناسيا الرحمة ويصبح متصلبا وغير متعاطف .ويقتضى الامر شخصا عظيما ، شخصية رائعة حتى يستطيع أن يربط بين العدل والرحمة ويوفق بينهما بتناغم . وكما هو الحال فى المجال العملى ، نجد ان الامر فى نطاق الفكر والفلسفة فالفكر العظيم ليس هو الذى يلتقط جانبا وحيدا من الحقيقة ويدفعه الى حده المتطرف ولكنه الانسان الذى يضم فى مذهب متعدد الجوانب جميع الجوانب المختلفة والمتصارعة . ان الانسان بتاكيده فكرة واحدة ، وبانحصاره بفكرة وحيدة ودفعها الى نتيجتها المنطقية بصرف النظر عن الجوانب الاخرى للحقيقة قد يحقق فى الواقع شهرة محلية ومؤقتة ، لان مثل هذا الاجراء يفضى فى الغالب الى انحرافات او تناقضات ظاهرية صارخة ويفضى الى نتائج غريبة وغير شائعة . وشهرة رجال من امثال نيتشة والكاتب المسرحى الايرلندى برناردشو والروائى الايرلندى اوسكار وايلد تقع أساسا بهذه الطريقة ولكن عند موت شخصية عظيمة محيطة شاملة فاننا نجد فى الغالب انها تنشطر الى اجزائها المركبة وكل منها يؤدى الى مدرسة احادية الجانب للفكر وذلك لان الفكرة مركب من حقائق متباينة عديدة . ولما كان التلاميذ رجالا صغارا فانهم غير قادرين على استيعاب فكر الرجل العظيم فى كليته وجوانبه المتعددة . وكل تلميذ يتمسك بذلك الجانب من تعاليم استاذه الذى يتفق فى غالبيته

مع مزاجه ويشرع فى تحويل هذه الفكرة الناقصة الواحدة الى فلسفة فتتناول الجزء كما لو كان هو الكل . وهذا ما حدث بالضبط بعد وفاة سقراط . ولم يكن هناك سوى شخص واحد من بين تلامذته هو الذى استطاع ان يلتقط تعاليمه الكلية وان يفهم كلية شخصيته وهذا الشخص هو افلاطون ومن بين الرجال الاقل شأنا الذين كانوا اتباعا واصدقاء شخصيين لسقراط نجد ثلاثة اسسوا مدارس للفلسفة كل منها جزئية واحادية الجانب ولكن كل منها يزعم أنها عرض للسقراطية الحقيقية . وهؤلاء الثلاثة هم : انتيستينس وقد أسس المدرسة الكلبية وارستيبوس وقد اسس المدرسة القورينائية واقليدس الذى اسس المدرسة الميجارية.

وبالنسبة لجانبى الفلسفة السقراطية وهما نظرية المفاهيم والنظرية الاخلاقية سهل بالنسبة لنا ونحن نسترجع التاريخ أن نتبين اى منهما هو الذى اثر اكثر فى تاريخ الفكر وايهما بالتالى له الاهمية الاكبر . غير أن رجال عصره لم يستطيعوا أن يتبينوا هذه المسألة . فما تمسكوا به هو الجانب الواضح فى سقراط وهو فلسفته الاخلاقية وفوق كل شىء التعاليم الاخلاقية التى جرى التعبير عنها فى حياة الاستاذ وشخصيته لا بالكثير من الافكار التجريدية . ويمكن تلخيص هذه الحياة وهذه التعاليم فى الفكرة الذاهبة الى ان الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة وأن كل شىء عداها فى العالم مثل الراحة والثروات والمعرفة الجزئية بلا قيمة نسبيا . اذن فان الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة وهى التى تشكل نقطة الاتفاق بين المدارس شبه السقراطية الثلاث . وعلينا الان أن نتبين النقاط التى تختلف فيها .

اذا كانت الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة فما هى بالضبط الفضيلة ؟ ان سقراط لم يقدم اية اجابة واضحة عن هذا السؤال . والتعريف الوحيد الذى قدمه هو أن الفضيلة هى المعرفة ولكن عندما نتمعن فى هذا القول نجد انه ليس تعريفا على الاطلاق . الفضيلة هى المعرفة ، ولكن المعرفة باى شىء ؟ انها ليست معرفة علم الفلك أو الرياضة او الفيزياء . انها المعرفة الخلقية اى معرفة الفضيلة . وتعريف الفضيلة بانها معرفة الفضيلة هو تفكير يدور فى حلقة مفرغة ولا يجعلنا نتقدم اكثر فى معرفة ماهية الفضيلة غير ان سقراط — وهذه

حقيقة — لم يكن يفكر فى حلقة مفرغة . أنه لا يقصد ان الفضيلة (هى) المعرفة وأن كان مذهبه فى الغالب يقرر بهذا الشكل مما يؤدى الى سوء الفهم . أن ما يقصده هو شىء مختلف وهو ان الفضيلة (تعتمد على) المعرفة . وهذا هو الشرط الاول للفضيلة . أن المبدأ فى واقعه الحق ليس هو أن الفضيلة هى معرفة الفضيلة وبالتالى التفكير فى حلقة مفرغة ، بل هو ان الفضيلة تعتمد على معرفة الفضيلة وهذا تفكير مستقيم لا دائرى . اذا ما عرفت الفضيلة فانك فى هذه الحالة وحدها تستطيع أن تكون فاضلا . وهنا ليس لدينا أى تعريف للفضيلة او اية محاولة لتعريفها . ولايزال السؤال الذى يواجهنا « ما هى الفضيلة ؟ » بدون جواب .

ومما لا شك فيه ان هذا يرجع فى جانب منه الى الطريقة غير المنهجية وغير المذهبية التى طور بها سقراط فكره وهذا بدوره يرجع الى اسلوبه التحاورى فى التفلسف وذلك انه يستحيل تطوير تفكير مذهبى ابان المحاورات العرضية . ولكن الامر يرجع فى جانب منه ايضا الى شمولية العباقرة ، فلقد كان من الاتساع حتى يتبين له أن من المستحيل ربط الفضيلة باية صيغة ضيقة واحدة تصلح كموجه عمل للسلوك فى ظروف الحياة المختلفة . وبالرغم من ان مبدأ سقراط كله يقوم فى منهج التعريفات لم يترك لاتباعه اى تعريف للمفهوم الاكبر فى فلسفته الا وهو مفهوم الفضيلة ولهذا فان أتباع سقراط انما يختلفون حول هذه النقطة انهم جميعا متفقون على أن الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة لكنهم طوروا افكارا مختلفة من اى انواع الحياة هو الفاضل .

الكلبيــون

لقد ردد انتستينس مؤسس المدرسة الكلبية القضايا الشائعة القائلة بان الفضيلة قائمة على المعرفة وانها يمكن تعلمها وانها واحدة . ولكن ما اثار اعجاب انتستينس ليس هو سقراط رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سقراط الانسان ذو الشخصية المستقلة الذى يتبع أفكاره الخاصة عن الحق بصرف النظر عن آراء الاخرين . وهذا الاستقلال كان

فى الواقع مجرد نتاج ثانوى للحياة السقراطية . لقد كان سقراط مستقلا عن كل الخيرات والممتلكات الارضية ولم يكن يعبأ بالثروات او الاستحسان وذلك لان قلبه كان قائما على كنز اكبر الا وهو احراز المعرفة . ان مجرد الاستقلال وعدم الاكتراث بآراء الاخرين كانا بالنسبة له غايتين فى حد ذاتهما وهو لم يؤقنمهما او يجعل منهما صنمين . غير أن الكلبيين فسروا تعاليمه على أن المقصود بها هى أن الاستقلال عن اللذات والممتلكات الارضية هو فى ذاته غاية وهدف الحياة . ولقد كان هذا هو تعريفهم للفضيلة وهو التخلى الكامل عن كل شىء يجعل الحياة جديرة بأن تعاش فى أعين الناس العاديين ، أنهم ينادون بالزهد الكامل واستقامة النفس بصرامة . لقد كان سقراط يظن ان المعرفة الوحيدة بالقيمة العليا هى المعرفة الاخلاقية وقد أظهر نزوعا الى عدم الاكتراث بأنواع المعرفة الاخرى . ولقد بالغ الكلبيون فى هذه السمة وحولوها الى احتقار وازدراء لكل فن وكل معرفة وصل الى حد الجهل والجلافة . يقول انتستينس : « الفضيلة كافية للسعادة ، ومن أجل الفضيلة ليست هناك حاجة الا الى قوة سقراط ، ان المسألة مسألة فعل ولا يقتضى هذا الكثير من الكلمات أو الكثير من المعرفة » . وهكذا نجد أن المثال الكلبى للفضيلة مثال سلبى تماما : انه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات والاستقلال التام من كل الممتلكات . وكثير من الكلبيين رفضوا اقتناء بيوت أو اى مكان للسكن واخذوا يتجولون أشبه بالافاقين والشحاذين . ولهذا السبب عينه عاش ديوجين فى حوض استحمام . ولقد كان سقراط وهو يتبع من صميم قلبه ما يعرف أنه خير فانه لم يكن يعبأ بما يقوله العامة والسوقة ولكن عدم الاكتراث هذا بآراء الاخرين مثل تحرره من الممتلكات ليس غاية فى ذاته فهو لم يفسر المسألة على انه يريد عمدا أن يهاجم الرأى العام . غير ان الكلبيين حتى يظهروا استقلالهم تحدوا الرأى العام وابدوا الكثير من قلة الحياء .

يرى الكلبيون ان الفضيلة هى وحدها الخير والرذيلة هى الشر الوحيد ولا شىء عدا هذا يمكن أن يكون خيرا أو شرا . وكل شىء آخر « غير مهم » والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تعد خيرات . والفقر والمسغبة والمرض والعبودية والموت

نفسه لا يجب أن تعد شرورا . وان تكون حرا ليس أفضل من أن تكون عبدا لان العبد اذا كانت لديه فضيلة فانه هو نفسه يكون حرا ويكون قد ولد حاكما . والانتحار ليس جريمة والانسان قد يدمر حياته ، لا ليهرب من البؤس والالم (لان هذه المسائل ليست شرورا) بل لكى يظهـــر أن الحياة بالنسبة له تهم . ولما كان الخط الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محددا تماما فكذلك الفرق بين الحكيم والغبى . والناس جميعا ينقسمون الى هاتين الفئتين وليس هناك حد أوسط بينهما . أن الفضيلة واحدة ولا تنقسم ، والانســان أما أن يمتلكها كلها او لا يمتلكها على الاطلاق .وهو فى الحالة الاولى رجل حكيم وفى الحالة الثانية رجل غبـــى .والحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة كلها والحكمة كلها والسعادة كلها والكمال كله . والغبى يملك الشر كله والتعاسة كلها والنقص كله .

القورينائيـــون

والفضيلة بالنسبة للقورينائيين هى ايضا الهـــدف الوحيد للحيـــاة عـــلى الاقـــــل من النـــاحية الصـــورية لانهــــم يعطـــون للفضـــيلة تعريفا يســـتل منهـــا كـــل معنى . ان ســـتراط لـــم يردد كثـــيرا أن الفضيلة تتحدد بالمزايا التى تحملها ، فلقد قال ان الفضيلة هى الدرب الوحيد المفضى للسعادة وهو لم يمتنع عن القول ان السعادة هى دافع للفضيلة . وعلى اية حال لا يعنى هذا انه لم يتبين أن واجب الانســـان لعمل الحق هو لذاته وليس من اجل ميزة يحملها نحن نقول : « الامانة خير سياسة » لكننا لا نقصد انكار ان واجب الناس ان يكونوا امناء حتى لو لم يكن هـــذا من السياسة الخيرة فى بعض الحالات الخاصة .. وعلى اية حال لم يكن سقراط واضحا تماما حول هذه النقاط ولم يكن قادرا على ان يجد اى أساس محدد للاخلاقيات سوى السعادة . وهذا الجانب فى تعاليمه هو الذى يصل به اريستيبوس الان الى نتائجه المنطقية بصرف النظر عن المطالب الاخرى . مما لاشك فيه أن الفضيلة هى الغاية الوحيدة فى الحياة غير ان الغاية الوحيدة للفضيلة هى ميزة الانسان اى أنها هى اللذة والانسان يستطيع بالمثل ان يقول فى التو أن الغاية الوحيدة للحياة هى اللـــــذة .

ان تأثير بروتاجوراس والسوفسطائيين قد لعب أيضا دوره فى تشكيل فكر ارستيبوس . لقد انكر بروتاجوراس موضوعية الحقيقة وطبق السوفسطائيون المتأخرون النظرية نفسها على الاخلاق . ان كل انسان هو قانون نفسه وليس هناك قانون خلقى يقيد الفرد ضد رغباته .
ولقد ربط أرستيبوس هذا بمذهبه فى اللذة . ان اللذة لما كانت هى الغاية الوحيدة فى الحياة . فانه لا يوجد اى قانون خلقى يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج . لاشىء شرير ، لا شىء سيىء الا اشباع تعطش الفرد للذة .

وما اذا كانت هذه الفلسفة تفضى فى الممارسة العملية الى الانحطاط الكامل لاتباعه انما أمر يتوقف بالكامل عن اى نوع من اللذة فى ذهنهم . فاذا كان المقصود هو اللذة المهذبة والعقلية فانه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النسبية من الظهور واذا كان المقصود اللذات الجسدية فان النتائج لا تعد نبيلة . ان القورينائيين يتجاهلون تماما لذات العقل لكنهم نوهوا أن مشاعر اللذة الجسدية اكثر عمقا وشدة وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم . ومع هذا فقد انتقدوا من الهوات الدنيا للنزعة الحسية والبهيمية بقولهم ان الانسان الحكيم وهو يبحث من اللذة يجب انيمارس الحصافة . فاتباع اللذة اتباعا مطلقا دون قيود يفضى فى الواقع الى الالم والالم هو ذلك الذى يجب تجنبه لهذا فان الحكيم سيظل دائما سيد نفسه وسوف يسيطر على رغباته ويؤجل اللذة الادنى من اجل لذة اكبر اذا كان هناك المزيد من اللذة والاقل من الالم . والمثال القورينائى للحكيم هو رجل العالم المعتمد اساسا على اللذة والذى لا تقيده الخرافات ومع هذا يمارس غايته بحصافة وبصيرة وذكاء . ومثل هذه المبادىء تسمح بطبيعة الحال بتفسيرات عديدة حسب مزاج الفرد . ويمكننا ان نلاحظ مثالين :
لقد آمن انبتاريس القورينائى فى الحقيقة بأن اللذة هى الغاية الوحيدة لكنه اعلى من شأن اللذات التى تصدر عن الصداقة والمحبة الاسرية ولهذا أمر بان على الحكيم ان يكون مستعدا للتضحية بنفسه من اجل اصدقائه أو اسرته — وهذا شعاع من ضوء فى الحلكة الاخلاقية . اما هيجسياس المتشائم فقد ذهب الى أن المتعة الايجابية مستحيل الحصول عليها . ومن الناحية العملية فان الغاية الوحيدة للحياة التى يمكن ان تتحقق هى تجنب الالم .

الميجاريون

يعد اقليدس الميجارى هو مؤسس هذه المدرسة ومبداه هو مركب من السقراطية مع الايلية . ان الفضيلة هى المعرفة ولكن المعرفة باى شيء ؟ هنا نجد ان التاثير الايلى يصبح واضحا . لقد آمن الميجاريون مع بارمنيدس بالوجود المطلق الواحد . والكثرة والحركة كلها وهمية وعالم الحواس ليست فيه حقيقة حقا والذى له حقيقة هو الوجود وحده . فاذا كانت الفضيلة هى المعرفة فانها لايمكن ان تكون سوى المعرفة بهذا الوجود . واذا كان المفهوم الجوهرى عن سقراط هو الخير والمفهوم الجوهرى عن بارمنيدس هو الوجود فان اقليدس يربط الان بينهما فالخير هو الوجود . ان الوجود والواحد والله والخير والالوهية هى مجرد اسماء مختلفة لشيء واحد . والصيرورة والكثرة والشر هى أسماء عكس الوجود الا وهو اللاوجود . ان الكثرة هى هكذا واحدة مع الشر وكلاهما وهميان والشر ليس له وجود حقيقى والخير هو وحده الحق . والفضائل المختلفة مثل الاريحية والتسامح وضبط النفس هى مجرد اسماء مختلفة لفضيلة واحدة هى معرفة الوجود .

ولقد سبق لزينون الايلى أن بين أن الكثرة والحركة ليسا وهميتين فحسب بل هما حتى مستحيلتان لانهما متناقضتان . ويقترب الميجاريون من هذه الفكرة مع جدل زينون ويخلصون الى انه لما كان اللاوجود مستحيلا فان الوجود يتضمن كل امكانية . فما هو ممكن هو أيضا واقعى . وليس هناك شيء اسمه شيء ممكن حيث انه لم يوجد بعد .

وكما ان الكلبيين وجدوا الفضيلة فى الاستقلال السلبى والزهد ووجدها القورينائيون فى اقتفاء اللذة بطريقة مفرطة فى اللذة فان الميجاريين يجدونها فى حياة التأمل الفلسفى اى فى معرفة الوجود .

الفصل الثانى عشر

افـــلاطـــون

لم ينشىء اى من الفلاسفة السابقون على افلاطون مذهبا فلسفيا فما قدموه وبوفرة شديدة هو الافــكار والنظريات والآراء والاقتراحات الفلسفية المعزولة .

وكان افلاطون أول شخص فى تاريخ العالم يبدع مذهبا شاملا عظيما فى الفلسفة وهو مذهب له تشعباته فى جميع انحاء الفكر والواقع ،وافلاطون بهذا انما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الاسهام فى المذهب لقــد جمع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية وتجسم فى مذهبه خير مــا عنــد الفيثاغوريين والايليين وهيرقليطس وسقراط .لكن لا يجب ان يشتط بنا الخيال فى هذا الصدد فنظن ان افلاطون كان مجرد شخص ينتقى أو يلتقط خبرة افكار الاخرين ويجعل منها كشكولا فلسفيا خاصا به.بل لقد كان على العكس مفكرا اصيلا باعلى درجة.غير أن مذهبه نما فى فكر المفكرين السابقين شانه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى . لقد استولى بالفعل على افكار هيرقليطس وبارمنيدس وسقراط لكنه لم يتركها كما وجدها ، لقد اعتبرها بذور تطور جديد ولقد كانت هى الاسس الدفينة فى الارض التى شيد عليها صرح الفلسفة وفى يديه اصبح الفكر السابق كله موضوعا تحت نور مبدأ جديد وأصيل. .

(أ) حياته وكتاباته

تعد مسألة التاريخ الدقيق لمولد افلاطون مسألة يعتورها الشــك ولكن التاريخ الذى يطرح عادة هو ٤٢٩ — ٤٢٧ ق.م. وهو تاريخ لا يبعد كثيرا عن الحقيقة .

لقد انحدر من اسرة اثينية ارستقراطية وكان يمتلك ثروة كافية تمكنه من أن يحيا حياة الفراغ اللازمة لحياة مكرسة للفلسفة.ويأتى شبابه فى وقت

أكبر فترات التاريخ الاثينى خطورة.فبعد صراع مرير استمر لاكثر من ربع قرن انتهت الحرب البلوبونزيية بالانهيار الكامل لاثينا كقوة سياسية . واضطربت شئون البلاد الداخلية بشكل لا يقل عن اضطراب شئونها الخارجية . وهنا — كما فى اى موضع آخر — تحولت الديمقراطية المنتصرة الى حكم الغوغاء ثم مع انتهاء الحرب البلوبونزية استعاد الحزب الارستقراطى السلطة مع حكم الطغاة الثلاثين وكان من بينهم بعض اقارب افلاطون غير ان الحزب الارستقراطى الذى كان أبعد ما يكون عن تحسين الامور انغمس فى التو فى حكم اراقة الدماء والارهاب والقمع والبطش . ولقد تركت هذه الوقائع تأثيرا بالغا على تاريخ حياة افلاطون ، فلو كانت لديه اية رغبة لتولى منصب سياسى فان الظروف الفعلية للاحوال فى اثينا لابد انها قد اخمدتها ، فهو الارستقراطى بالفكر وبالميلاد لم يكن يستطيع ان يتلاءم مع حكم الغوغاء.واذا كان قد تخيل ان عودة الارستقراطية للحكم من شأنها ان تحسن الامور فانه لابد ان أزيلت الغشاوة عن عينيه على نحو مرير بما فعله الطغاة الثلاثون . ولما كان قد استاء من الديمقراطية والارستقراطية على السواء فانه — كما يبدو قد تقاعد واعتزل

ولم يظهر اطلاقا طوال حياته المديدة وهو يخطب فى المؤتمرات الشعبية واعتبر الدستور الاثينى شيئا عفى عليه الزمن .

ولم يعرف الكثير عن شباب الفيلسوف ، لقد انشأ القصائد ونال خير تربية يمكن لمواطن اثينى أن يحصل عليها . وكان استاذه قراطيلوس من اتباع هيرقليطس ولا شك أن افلاطون تعلم منه آراء ذلك الفلسوف . وهناك احتمال انه أراد أن يكون جاهلا بمجادلات السوفسطائيين وكان كثير منهم معاصرين له . ولقد قرأ على الارجح كتاب انكساجوراس الذى كان متاحا بسهولة فى ذلك الوقت فى اثينا . ولكن ليست لدينا معلومات مؤكدة عن كل هذه النقاط ، وما نعرفه بالفعل هو ان الحدث الحاسم فى شبابه وفى حياته كلها فى الحقيقة هو ارتباطه بسقراط .

لقد ظل افلاطون الصديق والتلميذ المخلص لسقراط فى الثمانى سنوات الاخيرة من حياة سقراط . ولقد شكلت آراء وشخصية الاستاذ الدافع الثقافى الاكبر لحياة افلاطون وكانت هى الملهم لكل تفكيره .

ولقد كان الاخلاص والتقدير اللذان شعر بهما نحو سقراط — وهما اخلاص وتقدير لم يتلاشيا مع كرالسنين — قد نميا على نحو اكبر وبشكل مستمر. ففى آخر محاورات افلاطون نجد تصويرا لسقراط يتسم باكبر قدر من السحر والاعجاب ، واصبح سقراط بالنسبة له النمط والانموذج للفيلسوف الحق .

وبعد وفاة سقراط بدات مرحلة ثانية فى حياة افلاطون وهى مرحلة الترحال . لقد هاجر أولا الى ميجارا حيث كان صديقه وتلميذه اقليدس يؤسس المدرسة الميجارية . ولقد كانت الفلسفة الميجارية مركبا من فكر سقراط وفكر الايليين . ولا شك ان افلاطون هنا فى ميجارا وتحت تاثير اقليدس قد شكل وكون تعرفه العميق بتعاليم بارمنيدس الذى اصبح له تاثير كبير على فلسفته .ولقد سافر من ميجارا الى قورينة ومصر وايطاليا وصقلية . واتصل وهو فى ايطاليا بالفيثاغوريين . وبسبب تاثير هذه الرحلة نجد العناصر الفيثاغورية القوية منبثة فى تفكيره .

وفى صقلية انضم الى بلاط ديونيسيوس الاكبر طاغى سيراقوصة ولكن نجد تصرفه هنايسبب له المتاعبفقد غضبديونيسيوس غضباشديدا بسبب آراء افلاطون الاخلاقية والفلسفية حتى انه طرح افلاطون فى سوق النخاسة ولقد نجا بمعجزة من مصير العبودية والرق افتداه انيساريس القوريني ومن ثم عاد افلاطون الى اثينا — واستغرقت رحلاته فترة امتدت الى عشر سنوات .

ومع عودة افلاطون الى اثينا ندخل المرحلة الثالثة والاخيرة من حياته . وفيما عدا رحلتين قصيرتين نذكرهما عابرين لم يترك اثينا اطلاقا وهو الآن يبدو لأول مرة كمعلم محترف وفيلسوف . وقد اختار كساحة لاوجه نشاطه مدرسة أطلق عليها اسم الاكاديمية وفيها جمع حوله تدريجيا حلقة من التلاميذ والمريدين . وقد انشغل بقية حياته — وهى فترة تمتد حوالى اربعين عاما — بالنشاط الادبى وادارة المدرسة التى اسسها . وكانت طريقته فى الحياة على العكس تماما من طريقة سقراط ولا يشبه أستاذه الا فى شىء واحد هو انه لم يكن يتقاضى أى أجر من

تدريسه وفيما عدا هذا فان حياتى الرجلين العظيمين لا تشابه بينهما اطلاقا لقد ذهب سقراط وتجول بحثا عن الحكمة فجاب الاسواق مع كل القادمين.
أما افلاطون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسة وحمى نفسه من صخب العالم بحلقة من المريدين المخلصين . ولم يكن متوقعا من رجل له رهافة افلاطون وثقافته ومشاعره الارستقراطية ان يكن التقدير لرجل مثل سقراط باعتباره رجل العامة والذى عاش حياة التسكع والخشونة فى أسواق اثينا ، وليس مرغوبا من أجل تقدم الفلسفة ضرورة أن تكون هكذا ، فالفلسفة السقراطية قد عانت من الطريقة السقراطية فى الحياة فلم تكن بالطريقة المنهجية كما كانت بدائية والفكر المنهجى لا يتولد من المجادلات على قارعة الطريق . وبالنسبة لتطور مذهب عالمى عظيم مثل مذهب افلاطون تكون الدراسة المنتظمة والتأمل الهادىء ضروريين .

ولم تنقطع فترة استاذية افلاطون هذه الا برحلتين الى صقلية مرتبطتين باهداف سياسية . لقد عرف افلاطون تماما ان الدولة الكاملة كما صورها فى محاورة(الجمهورية)لايمكن أن تتحقق فى اليونان فى زمنه . ومع هذا تناول فلسفته السياسية بجدية تامة .وبالرغم من أن الجمهوريه الكاملة هى مثال لا يمكن احرازه فقد أعتقد ان اى اصلاح حقيقى للدولة يجب أن ينطلق — على الاقل — فى اتجاه ذلك المثال . ومن المبادىء الجوهرية فى (الجمهورية) هى ان الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة أيضا . والى أن يتحد الفيلسوف والحاكم فى شخص واحد فان الدولة يمكن أن تدار وفق المبادىء الحقة . والان ، فى عام ٣٦٨ ق.م. مات ديونيسيوس الاكبر واصبح ديونسيوس الاصغر طاغية سيراقوصة.وقد وجه ديونسيوس الدعوة لافلاطون للانضمام الى بلاطة وطلب منه أن يكون مستشاره وكانت هنا فرصة نادرة للتجريب ، فلافلاطون يستطيع أن يدرب ويثقف ملكا فليسوفا . فقبل الدعوة غير أن البعثة أنتهت بكارثة ، فقد أستقبله ديونيسيوس بحماس واهتم بدروس استاذه الفلسفية . لكنه كان شابا غير منفتح حرونا ودون قابلية فلسفية أصيلة . وكان اهتمامه الاول منصبا على التلق والاثارة ومن هنا غادر افلاطون سيراقوصة مثبطا وعاد الى أثينا . ومع هذا فبعد انقضاء بضع سنين دعاه ديونيسيوس ثانية الى سيراقوصة ومرة ثانية قبل الدعوة غير أن الرحلة الثانية أنتهت بكارثة

شان الرحلة الاولى بل لقد تعرضت حياة افلاطون للخطر ولم ينقذه الا تدخل الفيثاغوريين فعاد الى اثينا وهو فى السبعين وظل بها الى وقت وفاته مدير المدرسة ولم يحاول ثانية أن يتدخل فى السياسة العملية .

ولقد ظل طوال عقد آخر من السنين يسكن فى اثينا ويعلم بها،وكانت حياته ساكنة وهادئة وسعيدة.وقد مات فى سلام وهو فى الثانية والثمانين من عمره .

وقد اتخذت كتابات افلاطون شكل المحاورات وفى معظمها يشغلها سقراط الذى وضع افلاطون على لسانه عرض فلسفته هو الخاصة . وفى عدد قليل من المحاورات — منها (بارمنيدس) على سبيل المثال — هنـــاك ناطقون آخـــرون يتحدثون بالفلسفـــة الافلاطونية ولـــكن حتى فى هذه المحاورات يلعب سقراط دائما (دورا) هاما . ولم يكن افلاطون مجرد فيلسوف فحسب بل كان فنانا أديبا ممتازا . والمحاورات عبقرية فى بنائهاالدرامى وترتفع بالحادثة والفكاهة والتشخيص المشابه للحياة . ولم ترسم شخصية سقراط بعاطفة ودودة فحسب ، بل حتى الشخصيات الثانوية تكتسى لحما وتسرى فيها الدماء .

ومن العناصر الهامة فى أسلوب افلاطون استخدامه للاساطير وهو لا يشرح دائما معناه على شكل عرض علمى مباشر . وهو كثيرا ما يعلم بالكتابات والحكايات والقصص وكلها يمكن أن تندرج تحت تسمية واحدة من الاسـاطير الافلاطونية . وكلها لها جمالها الادبى الرائع وبالرغم من هذا فانها تنطوى على مساوىء خطيرة ، فافلاطون ينزلق بسهولة من العرض العلمى الى الاسطورة حتى انه لا يكون من السهل غالبا تقرير ما اذا كانت عباراته مقصود بها الناحية الادبية او التشبيهية . زيادة على ذلك ، فان الاساطير تشكل قصورا فى تفكيره نفسه . والحقيقة هى أن جماع الشـاعر والفيلسوف فى شخص واحد هو جماع خطر للغاية . ولقد بنيت من قبل أن موضوع الفلسفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كمـــا يستشعرها الشاعر والصوفى بل استيعابها عقليا لا لمجرد اعطائنا سلسلة

من الصور والتشابيه بل أعطائنا تفسيرا عقلانيا للاشياء على مبادىء علمية . وعندما يحدث لانسان هو شاعر وفيلسوف فى الوقت نفسه الا يستطيع تفسير الشىء على نحو عقلى فان النتيجة هى اغراء مخيف لديه لاحلال الاستعارات والكنايات الشعرية محل التفسير المفتقد . ولقد رأينا — على سبيل المثال — ان كتاب الاباشاد فى الهند الذين يؤمنون بان العالم كله يصدر عن الموجود الواحد المطلق الثابت الذى يسمونه براهمان وقد عجزوا عن ادراج السبب الذى يجعل الواحد يتمايز هكذا فى الكثرة فانهم قد لجأوا الى التشابيه والاستعارات .وهم يقولون وكما ان الشرر ينطلق من النار الجوهرية فان كل الكائنات الجزئية تصدر من الواحد . غير ان هذه الصورة لا تفسر شيئا وهدف الفيلسوف ليس أن يستشعر المسائل بغموض بل هدفه الفهم العقلانى .وليست هذه هى نظرتى (انا) لوظائف الفلسفة بل هى من المؤكد نظرة افلاطون نفسه فافلاطون فى الحقيقةهو مصدر هذه الحقيقةعن الفلسفة فلم يكن يصربشكل دائم الا على الاستيعاب العقلانى الكامل وهو الشىء الوحيد الذى يستحق ان نطلق عليه اسم المعرفة والفلسفة . وما من كاتب آخر قد استخدم مثل هذه اللغة المزدرية كما فعل افلاطون كمجـــرد شاعر ومتصوف والذى يقول اشياء جميلة دون ان يفهم على الاقل السبب فى انها حكيمة وجميلة وما من احــد قد صاغ مثل هـــذا التقييم المشين لوظيفتى الشاعر والصوفى . وافلاطون من الناحية النظرية على الاقل هو امير العقلانيين وأصـــحاب النزعات العقلانية . وعلى اية حال فهو من الناحية لابد انه كان مقتنعا بالخطأ الذى حرمه على الاخرين بقسوة . وهذا فى الحقيقة تفسير معظم الاساطير الافلاطونية . وعندما يكون افلاطون عاجزا عن شرح أى شىء فانه يغطى هذا العجز فى مذهبه باسطورة . وهذا ملاحظ على ســـبيل المثال فى محاورة (طيماوس) لقد سبق لافلاطون فى المحاورات الاخرى ان طور نظريته حول طبيعة الحقيقة القصوى وهو فى (طيماوس) قـــد وصل الى مشكلة كيف يمكن تفسير العالم الواقعى من الحقيقة القصوى، وفى هذه النقطة ينهار مذهب افلاطـــون كما سوف نتبـــين . وكلامه من الحقيقة القصوى متهافت ومن ثم فهو لا يتضمن مبدأ به يمكن تفسير الكون

الواقعى . ولهذا نجده في محاورة (طيماوس) بدلا من أن يقدم التفسير العقلانى يعطينا بسلسلة من الاساطير الخيالية عن أصل العالم ، وحيث نجد أساطير فى محاورات أفلاطون فانه يمكننا أن نشك فى اننا قد وصلنا الى نقطة من النقاط الضعيفة فى مذهبـــه .

واذا كان علينا أن ندرس أفلاطون بشكل معقول ، فانه يكون من الجوهرى ضرورة أن نكف عن اعتبار المحاورات كما لو كانت قـــد انتجت (كتلة واحدة) فى مرحلة واحدة انطلاقا من عقل مؤلفها . وقد امتد نشاطه الأدبى لفترة لا تقل عن خمسين عاما . وفى خلال تلك الفترة لم يكن جامدا لا يتطور فتفكيره ونمط تعبيره كانا فى تطور مضطرد واذا كان علينا أن نفهم أفلاطون فان علينا أن نحصل على مفتاح يمكننا من تتبع هذا التطور . وهذا يعنى اننا يجب أن نعرف شيئا عن الترتيب الذى كتبت به المحاورات ولسوء الحظ لم تصل الينا مؤرخة ومرتبة ويرجع الامر الى البحث العلمى والنقدى لتحديد المرحلة التى كتبت فيها اية محاورة انطلاقا من الشواهد الداخلية . وهناك نقاط ثانوية عديدة لاتزال لم تتقرر وكذلك بعض المسائل الهامة القايلة مثل تاريخ محاورة (فايدروس) (١) التى يدرجها بعـــض النقاد فى فترة مبكرة من حياة أفلاطون على حين يدرجها البعض الاخر فى فترة متأخرة . وعلى اية حال ، اذا أغفلنا هذه النقاط فاننا نقول بصفة عامة انه أمكن الوصول الى اجماع فى هذه الامور وانه يمكننا الان أن نعرف الكثير مما يمكننا من تتبع الخطوط الرئيسية لتطور أفلاطون .

تنقسم المحاورات الى ثلاث مجموعات رئيسية تتطابق بشكل فـــج مع المراحل الثلاث لحياة أفلاطون . فالمجموعة المبكرة الاولى كتبـــت فى حوالى زمن وفاة سقراط وقبل رحلة المؤلف الى ميجارا . وقد كتب بعض هذه المحاورات قبـــل وفاة سقراط وتشمل هـــذه المجموعة : (هيبياس الاصـــغر) و (ليسيس) و (خارميدس) و (لاخيس) و (أطيفرون)

---

(١) تنطبق الملاحظة نفسها على محاورة (المأدبة) و « الجمهورية » أو « تيتيوس » .

و (الدفاع)و(كريتون) و (بروتاجوراس) ومحاورة بروتاجوراس هى أطولها واكثرها تعقيدا من الناحية الفكرية واكثرها تطورا ،وربما تكون آخرها وهى تشكل معبرا الى المجموعة الثانية .

وكل هذه المحاورات الاولى قصـــيرة وبسيطة وكلها كانت لاتزال تحت تاثير سقراط وذلك من ناحية الافكار الواردة بها ،فلم يكن افلاطون قد طور بعد اية فلسفة خاصة به ، فكان يعرض بالشرح لفلسفة سقراط بشكل يكاد يكون بلا تغيير . وعلى اية حال فانه لم يكن مجرد منتحل فطوال هذه المحاورات هناك شواهد من الجدة والاصالة غير أن هذه الصفات تعرض نفسها باحرى فى الشكل الادبى لا المحتـــوى الفلسفى فهنا نجد كل القضايا السقراطية المالوفة من ان الفضيلة هى المعرفة وهى واحدة ويمكن تعليمها وان الجميع يطلبون الخير غير ان الناس يختلفون بصدد ماهية الخير وان الانسان الذى يخطىء عمدا افضل ممن يخطىء غير عامد وما الى ذلك . زيادة على ذلك لقد شغل سقراط نفسه بمحـــاولة تثبيت مفاهيم الفضائل وتساءل عن العناية الالهية وعن الاعتدال وما الى ذلك وافلاطون فى عديد من هذه المحاورات يسير على النهج نفسه فى هذه التساؤلات . فمحاورة (ليسيس) تبحث مفهوم الصداقة وتتناول محاورة (خارميديس) مسألة الاعتدال وتعالج محاورة (لاشيس) الشجاعة . وبصفة عامة فان الجوهر الفلسفى لهذه الكتابات المبكرة ضئيل وبسيط ، فهنا اهتمام زائد بتفاصيل حياة سقراط ، والفن يطغى على المادة ، ومن ثم فان هذه المحاورات من الناحية الادبية الخالصة هـــى من بين اكثـــر محاورات افلاطون سحرا وبعضها مثل محاورة (الدفاع) و (كريتون) شعبية وخاصة عند أولئك الذين يعنون بافلاطون الفنان اكثر من عنايتهم بافلاطون الفيلســـوف .

والمجموعة الثانية من المحاورات ترتبط بصفة عامة بفترة رحـــلات افلاطون . وبالاضافة الى تاثير سقراط نجد الان تاثير الايليين وهو تاثير يربط على نحو طبيعى هذه المحاورات بفترة اقامة الفيلسوف فى ميجارا . ولكن فى هذه المحاورات ايضا نجد ان افلاطون لاول مرة يطور اطروحته الفلسفية الخاصة وهذه المرحلة هى فى الواقع الفترة البناءة العظيمة

فى حياته فنجد المبدأ المحورى والسائد فى فلسفته وهو نظرية المثل وكل ماعداها عزف عليها وهى تهيمن على كل افكاره . وبمعنى ما من المعانى ليست كل فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقف عليها . وفى هذه الفترة الثانية تأسست نظرية المثل وتطورت وجرت مناقشة علاقتها بالفلسفة الايلية. وهنا نجد أكبر عرض لافكار افلاطون الاصيلة وهى فى غمار مخاض مولدها . وهو الان قد تملك ناصية المشكلات المحورية الفلسفية وهو هنا يعنى بالفكر نفسه ولا يعبأ الا قليلا بزخارف الاسلوب . وهو يناضل من اجل أن يجد تعبيرا عن افكار تشكلت على نحو جديد فى عقله وهو لم يسيطر عليها كلية بعد ولا يستطيع أن يستثمرها بسهولة ومن ثم فان المزايا الادبية فى المرحلة الاولى تراجعت الى الوراء ولم تعد هناك فكاهة فليس هناك سوى الاستدلال الدقيق والجدل الشاق والرائع .

وربما كانت محاورتا (جورجياس) و (ثيتيتوس) التوأمتان هما اقدم هذه المجموعة الثانية وهما لم تنتهيا الى شىء محدد ولهما طابع سلبى ، فافلاطون مشغول هنا بمجرد التوضيح التمهيدى . وتناقش محاورة (جورجياس ، وتفند توحيد السوفسطائيين بين الفضيلة واللذة وتحاول أن تبين أن الخير يجب أن يكون شيئا موجودا على نحو موضوعى ومستقل عن لذة الفرد . وبالمثل تبين محاورة (ثيتيتوس) أن الحقيقة ليست هى انطباع الفرد الذاتى كما يذهب السوفسطائيون بل هى شىء حقيقى موضوعى فى حد ذاتها . والمحاورات الاخرى فى هذه المجموعة هى (السوفسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) . وتناقش محاورة (السوفسطائى) الوجود واللاوجود وعلاقتهما بنظرية المثل . وتبحث (بارمنيدس) فيماذا كانت الحقيقة المطلقة تعد واحدا تجريديا على طريقة الايليين ولهذا فان هذه المرحلة تعطينا تصور افلاطون عن علاقة فلسفته بالنزعة الايلية .

وتعد محاورات المجموعة الثالثة من انتاج افلاطون فى مرحلة النضج فلقد سيطر الان تماما على فكره ووجهه بسهولة فى كل اتجاه ، ومن ثم يعود الاسلوب الى نورانيته ونقائه كما فى المرحلة الاولى . واذا كانت المرحلة الاولى تتميز اساسا بالموهبة الادبية فان المرحلة الثانية تتميز

بعمق الفكر وتتميز المرحلة الثالثة بانها مركب من الاثنين فالمادة الكاملة قد انصبت الان فى الشكل الكامل . غير ان ميزة كل محاورات هذه المرحلة هى انها تفترض ان نظرية المثل قد تأسست من قبل وانها أصبحت شائعة عند القارىء . وهى تنطلق على اساس تطبيقها على كل اقسام الفكر . لقد اهتمت المرحلة الثانية بصياغة نظرية المثل والبرهنة عليها ، أما المرحلة الثالثة فهى تقوم بتطبيق منهجى لنظرية المثل . وهكذا فان محاورة (المأدبة) التى تعالج موضوع ميتافيزيقا الحب تحاول أن تربط بين شعور الانسان بالجمال والمعرفة العقلية للمثل . وتطبق محاورة (فيليبوس) نظرية المثل على مجال الاخلاق وتطبقها محاورة (طيماوس) على مجال الفيزياء وتطبقها محاورة (الجمهورية) على مجال السياسة . وتؤسس محاورة (فيدون) عقيدة خلود النفس على نظرية المثل . وربما توضع محاورة (فايدروس) فى مجموعة واحدة مع محاورة (المأدبة) . ويذهب بنا جمال ورشاقة ونورانية الاسلوب وكون نظرية المثل سارية مما يدل على أنها شىء تأسس الى الاعتقاد الى أنها تمت الى مرحلة نضج افلاطون . وتقوم نظرية زيلر على أنها كتبت فى بداية المرحلة الثانية ثم قدمت للقارىء على أنها فاتح للشهية لتجعله يدخل على المهمة الصعبة الا وهى قراءة محاورة (السوفسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) وتبدو هذه النظرية على أنها مشتطة وغير ضرورية (١) .

فاذا كانت المرحلة الثانية الى المرحلة البناءة العظيمة فى حياة افلاطون فان المرحلة الثالثة يمكن وصفها بانها مرحلته المنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر وتبدو جميع تفاصيل المذهب على أنها تنبع من المبدأ المحورى الوحيد لتفكيره الا وهو نظرية المثل . وكل مجال للمعرفة والوجود معروض بدوره فى ضوء ذلك المبدأ وهو مشرب ومشبع به .

وخطة عرض افلاطون التى تخطر لاول وهلة هى أن نمر بالمحاورات الواحدة بعد الاخرى واستخلاص مذهب كل منها بتتابع غير اننا يجب ان

---

(١) زيلر : افلاطون والاكاديمية القديمة

نتخلى عن هذه الخطة بمجرد ذكرها . فبالرغم من ان فلسفة افلاطون هى فى حد ذاتها كيان من الفكر مذهبى ومتماسك لم يعبر عنها بشـكل مذهبى ، بل بالعكس ، فانه ينثر افكاره فى جميع الاتجاهات ، أنه ينثرها كيفما اتفق باى ترتيب ، فما ياتى أولا من الناحية المنطقية ياتى فى الغالب فى المؤخرة ، وهو قد ياتى فى نهاية احدى المحاورات والخطوة التاليـة فى الاستدلال قد تجعله يظهر فى البداية أو حتى فى محاورة مختلفة تماما. ولهذا اذا كان علينا أن نحصل على نظرة مترابطة للمذهب يجب أن نتخلى عن ترتيب العرض عند افلاطون ونربط الفكر معا بأنفسنا . وعلينا ان نبدأ بما ياتى أولا من الناحية المنطقية أينما نجـده ونتطلق فى العرض بالطريقة نفسـها .

وهناك صعوبة مماثلة متعلقة بتقسيم فلسفة افلاطـون . وهـو نفسـه لم يقدم لنا أى مبدأ واحد ومؤكد للتقسيم ، بل المبدأ المعتقد عادة ما يقسم فلسفته الى الجدل والفيزياء والاخلاق . أن الجدل او نظرية المثل هى مذهب افلاطون فى طبيعة الحقيقة المطلقة . والفيزياء هى نظرية الوجـود الظـاهرى فى الزمان والمكان وعلى هـذا تضم مذهب النفس وهجراتها حيث أن هذه الهجرات تحدث فى الزمن . وتشمل الاخـلاق السياسـة ، أى نظرية واجب الانسان باعتباره مواطنا وكذلك اخـلاق الفرد . وهناك اقسام محددة فى المذهب المتعلقة بعقيدة الحب مثـلا لا تقع فى أى من هذه الاقسام بل بالعكس ، فانه بالرغم من أن بعض المحاورات خليط بالنسبة لموضوعها فان بعض المحاورات الاخرى وهـى اهمها تقع بتمامها فى احد هذه الاقسام . فمثلا محاورات (طيماوس) و و (فيدون) و (فايدروس) متعلقة بالفيزياء . ومحاورات (فيليبوس) و (جورجياس) و (الجمهورية) متعلقة بالاخـلاق . اما محاورات (تيتيوس) و (السوفسطائى) و (بارمنيدس) فهى محاورات متعلقـة بالجـدل .

(٢) نظــرية المعــرفة

تقوم نظرية المثل نفسها على نظرية المعرفة . فما هى المعرفة ؟ ما هى الحقيقة ؟ ان افلاطون يفتتح المناقشـة بأن يحكى لنا أولا (ماليس) بمعرفة وحقيقة. وموضوعه هنا هو تفنيد النظريات الزائفة ،ولابد أن هذا يحـــدث لتمهيد الارض من اجل العرض الموضــــوعى . وأول النظريات الزائفة التى يهاجمها هى القول بان المعـــرفة هـــى الادراك الحسى . وتفنيد هذا القول هو الموضوع الرئيسى لمحاورة (تيتيوس) . ويمكن تلخيص حججه على النحو التالى :

(١) القول بان المعرفة هى الادراك الحسى هو نظرية بروتاجوراس والسوفسطائيين ونحن قد رأينا النتائج المترتبة عليها . فهى تذهب الى ان ما يبدو لكل فرد على انه حقيقى يكون حقيقيا بالنسبة لذلك الفرد . غير ان هذا على اية حال زائف فى التطبيق على حكمنا بصدد الاحداث المستقبلة ، فالاخطاء العديدة التى يرتكبها عن المستقبل تظهر هـــذا . فقد يبدو لى اننى شاكون كبير القضاة فى العام التالى ولكن بدلا من هذا قد أجد نفسى فى السجن . وبصفة عامة ما يبدو لكل فرد على انه الحقيقة عن المستقبل لا يصبح هكذا عندما تقع الامور .

(٢) الادراك الحسى يفضى الى انطبــــاعات متناقضة ، فالشىء الواحد يبدو كبـــيرا من قرب وصغيرا عن بعـــد . وهو بمقارنته ببعض الاشياء يبدو خفيفا وبمقارنته ببعض الاشياء الاخرى يبدو ثقيلا . وهـــو يبدو فى ضوء ما أبيض ويبدو أخضر فى ضوء آخر وهو فى الظلام لا لون له على الاطلاق . وهذه الصفحة اذا ما نظر اليها من زاوية مـــا تبـــدو مربعة ومن زاوية أخرى تبدو على شكل معين . فأى من هذه الانطباعات هى الشىء الحقيقى ؟ ولكى نعرف ما هو الحقيقى يجب أن نكون قادرين على ممارسة الاختيار بين هذه الانطباعات المختلفة وتفضيل انطباع على آخر والتفرقة بين الانطباعات وقبول هذا الانطباع ورفض ذاك . ولكن اذا كانت المعرفة هى الادراك الحسى اذن فلن يكون لنا حق اعطــــاء افضلية لادراك حسى على حساب ادراك حسى آخــر . فـــاذا كانت الادراكات الحسية كلها هى المعرفة اذن فانها كلها حقيقية .

(٣) أن هذا الراى يجعل من كل معرفة وكل بحث وكل برهان وكل تفنيد أمرا مستحيلا . فلما كانت جميع الاحساسات حقيقية على السواء فان الادراكات الحسية عند الطفل يجب ان تكون حقيقية تماما كما هى عند أساتذته ومن ثم فان اساتذته لن يستطيعوا ان يعلموه شيئا . وبالنسبة للمناقشة والبرهان فان الجدال بين شخصين عن اى شىء يتضمن أنهما يؤمنان بوجود حقيقة موضوعية . واذا كان كل منهما يناقض الاخر فان انطباعاتهما لا يمكن ان تكون صادقة عندهما هما الاثنين فلو كان الامر هكذا فليس هناك شىء لبحثه ، ومن ثم فان كل برهان وتفنيد عقيم بسبب نظرية بروتاجوراس .

(٤) اذا كان الادراك الحسى هو الحقيقة فان الانسان يكون هو معيار جميع الاشياء باعتباره كائنا مدركا .

(٥) ان نظرية بروتاجوراس تناقض نفسها لان بروتاجوراس يعترف بأن ما يبدو لى حقيقيا فهو حقيقى . لهذا فاذا بدا لى حقيقيا أن مذهب بروتاجوراس زائف فيجب على بروتاجوراس نفسه أن يعترف بأنها زائفة .

(٦) هذه النظرية تحطم موضوعية الحقيقة وتجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى على الاطلاق . والشىء نفسه يبدو حقيقيا وزائفا فى الوقت نفسه ، حقيقيا بالنسبة لك وزائفا بالنسبة لى ، ومن ثم لا فرق على الاطلاق بين قولنا ان قضية ما حقيقية وقولنا عنها أنها قضيته زائفة ، فالقولان لهما نفس المعنى فما من قول منهما يعنى شيئا . والقول بأن ما ادركه حسيا حقيقى بالنسبة لى لا يعطى الا اسما جديدا لادراكى الحسى ولا يضيف لها أية قيمة جديدة .

(٧) فى كل ادراك حسى هناك عناصر لا تأتى عن طريق الحواس . فلنفرض اننى اقول (هذه القطعة من الورق بيضاء) فقد نظن أن هذه العبارة هى حكم محض عن الادراك الحسى فلا شىء يتقرر سوى ما ادركه عن طريق حواسى ولكن اذا تمعنا فيها لن نجد الامر هكذا فاولا

وقبل أى شيء يجب ان افكر فى « هذه القطعة من الورق » وهذا يعنى اننى صنفتها . لقد قارنتها عقليا بقطع أخرى من الورق وقررت انها من نفس الفئة معهـا . اذن فان تفـكيرى يتضمن المقارنة والتصنيف . ان الشيء هو احساس مركب من البيـاض والتربيع . الـخ أن كل مـا اسـتطيع ان اتبينه على انه قطعة من الورق انما يتـم بتوحيـد هـذه الاحساسات التى لدى الان مع الاحساسات التى تلقيتها من الموضوعات المماثلة فى الماضى . ولا يجب على فحسب أن أدرك تشابه الاحساسات بل يجب على أيضا ان ادرك الاختلاف عن الاحساسات الاخرى ولا يجب على أن اخلط بين الاحساسات التى أتلقاها من الورقة والاحساسات التى أتلقاها من قطعة من الخشب . فالتشابه والاختلاف فى الاحساسات يجب أن يكونا معروفين من قبل أن أقول « هذه القطعة من الورق » . والشيء نفسه صادق عندما أقول أن هذه القطعة من الورق« بيضاء »فلا يكون هذا ممكنا الا بتصنيفها مع الاشياء البيضاء الاخرى وتمييزها عن الاشياء التى من الوان أخرى غير أن الحواس نفسهـا لا تستطيع أن تقوم بالفعـال المقارنة والاختلاف ، فكل احساس بقعـة مستقلة معزولة ولا يستطيع أن يتجـاوز نفسه ليقارن بينه وبين الاشياء الاخرى ، فهذه العملية يجب أن يؤديها العقل الذى يعمل على انه سلطة مركزية يقوم بعملية التآزر فيتلقى الاحساسات المعزولة ويربط بينها ويقارن بينها ويقابلها ببعض .

ويلاحظ هذا بصفة خاصة فى الحالات التى نقارن فيهـا احساسات خاصة ما مع احساسات حاسة اخرى . فعندما أشعر بالكرة بأصابعى أقول اننى أشعر بها مستديرة . وعندما انظر اليها بعينى اقول انها تبـدو مستديرة . غير ان الشعور هو احساس مختلف عن احساس النظر ومع هذا فاننى استخدم الكلمة نفسها (مستديرة) لوصفها كليهما . وهذا يبين اننى وحدت بين الاحساسين وهذا لا يمكن أن يتم بالحواس نفسها فعيناى لايمكن أن تستشعرا وأصابعى لا يمكن أن ترى ، ولا بد ان العقل الـذى يقف فوق الحواس هو الذى يقوم بعملية التوحيد ، وعلى هذا فان افكار الاتفـاق والاختلاف لا تولدها حواسى .

ان العقل نفسه يبثها هى نفسها فى الاشياء ومع هذا فهى واردة فى كل معرفة فهى واردة حتى فى ابسط افعال المعرفة مثل قضية. «هذا الشىء ابيض » . لهذا فان المعرفة لا يمكن بكل بساطة ان تتكون من الانطباعات الحسية كما يظن بروتاجوراس فحتى ابسط القضايا تحتوى على شىء ازيد من الاحساس .

فاذا لم تكن المعرفة هى نفسها الادراك الحسى فانها ايضا ليست من جهة اخرى مثل الظن . والقول بأن المعرفة هى الظن هو النظرية الخاطئة الثانية التى يسعى افلاطون الى اثبات تفاهتها .

ان الظن الخاطىء واضح أنه ليس المعرفة . بل حتى الراى الصادق لايمكن ان يسمى المعرفة . فاذا قلت — ولم يكن لى سند فى هذا — انه ستكون هناك عاصفة يوم عيد الفصح التالى فقد يتصادف أن تكون عبارتى صادقة . لكن لايمكن أن يقال وقد قمت بهذا التخمين الاعمى ان لدى ظنا صادقا ، فالظن الصادق قد يتاسس ايضا لاعلى مجرد التخمين بل على شىء وإن كان افضل الا انه لايزال ليس بالفهم الصادق الحقيقى ، فنحن غالبا ما نشعر عن طريق الحدس او الغريزة ان شيئا ما صادق وأن كنا لا نستطيع ان نقدم اى اساس محدد لاعتقادنا . ان الاعتقاد قد يكون صحيحا تماما لكنه — فى راى افلاطون — ليس معرفة ، انه ليس سوى ظن صادق . اما لكى يحرز الانسان المعرفة فليس عليه ان يعرف فحسب ان الشىء على هذا النحو بل عليه ان يعرف ايضا السبب الذى يجعله على هذا النحو . على المدى ان يعرف الدواعى والاسباب والمعرفة يجب ان تكون فهما كاملا ومكتملا ، يجب ان تكون استيعابا عقليا لا مجرد عقيدة غريزية . ان المعرفة يجب ان تتاسس على العقل لا على العقيدة والايمان . والظن الصادق يمكن أن يصدر عن الايماء والسفسطة بفن الخطيب ورجل البلاغة ، اما المعرفة فلا يمكن ان تصدر الا من العقل . والظن الصادق يمكن بالمثل ان يمحوه فن الخطابة ومن ثم فهو غير ثابت وغير مؤكد ، اما المعرفة الحقة فلا يمكن ان تهتز وتتزعزع . ومن يعرف

على نحو حق وينهم على نحو حق لايمكن تسلب منه معرفته من طريق زخارف الكلمات . واخيرا فان الظن قد يكون حقيقيا أو زائفا أما المعرفة فلا يمكن الا ان تكون حقيقية .

وبعد ان أمكننا ان نفند هـذه النظريات الزائفة نستطيع الان أن ننطلق الى الجانب الايجابى فى نظريته فى المعرفة . فاذا لم تكن المعرفة ادراكا حسيا او ظنا فما هى ؟ أن افلاطون يأخذ بالمذهب السقراطى دون أى تغيير الا وهو ان كل معرفة هى معرفة تتم من خلال المفاهيم . وهذا على نحو ما بينته عند سقراط — يجعله يتخلص من النتائج الاعترافـية لتوحيد السوفسطائيين المعرفة بالادراك الحسى ولما كان المفهوم هو نفسه التعريف فانه شيء ثابت ودائم غير معرض للتغير وفق انطباعات الفرد الذاتية . ان المفهوم يعطينا الحقيقة الموضوعية ، وهذا يتفق أيضا مع رأى افلاطون فى الظن : ان المعرفة ليست ظنا قائما على الغريزة أو الحدس ، بـل المعرفة مؤسسـة على العقل وهـذا هو عين قولنا انها مؤسسة على المفاهيم نظرا لان العقل هو ملكة المفاهيـم .
ولكن اذا كان افلاطون وهو يرد على سؤال « ما هى المعرفة ؟ » انما يسير على نهج سقراط فانه مع هذا يبنى على التعاليم السقراطية ميتافيزيقا غير سقراطية جديدة خاصة به . وهو يحول الان النظرية السقراطية فى المعرفة الى نظرية عن طبيعة الحقيقة . وهذا هو موضوع الجـــدل .

(٢) الجدل او نظرية المثل

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد قاعدة للفكر . والتعريفات التى هى أشبه بقضبان السكك الحديدية المرشدة تبقى الفكر على الدرب الصحيح ، ونحن نقارن أى فعل مع تعريف الفضيلة لكى نتأكد مـا اذا كان هذا الفعل فعلا فاضلا . ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر يحوله افلاطون الان الى جوهر ميتافيزيقى . ونظريته فى المثل هى **نظرية موضوعية المفاهيم . وجوهر فلسفة افلاطون ، يقوم فى ان المفهوم ليس مجرد فكرة فى العقل بل هو شيء له حقيقته الخاصة به .**

فكيف توصل افلاطون الى هذا الراى وانه قائم على ان الحقيقة تعنى مطابقة افكار الانسان مع حقائق الوجود . فاذا رايت بحيرة ماء واذا كانت هناك مثل هذه البحيرة اذن فان فكرتى حقيقية . ولكن اذا لم تكن هناك بحيرة اذن فان فكرتى خاطئة ، انها هلوسة . والحقيقة — استنادا لهذا الراى — تعنى ان الفكرة فى عقلى هى نسخة من شىء خارج عقلى . والخطا أو الزيف قائم فى أن تكون لدينا فكرة ليست صورة لاى شىء يوجد حقا . والمعرفة بالطبع تعنى معرفة الحقيقة . وعندما اقول أن فكرة ما فى عقلى هى معرفة فلابد أن اقصد ان هذه الفكرة هى نسخة من شىء يوجد . ولكن لقد راينا من قبل ان المعرفة هى معرفة المفاهيم . واذا كان المفهوم معرفة حقيقية فانه لا يكون حقيقيا الا بفضل انه يتطابق مع حقيقة موضوعية ، لهذا يجب ان تكون هناك افكار عامة أو مفاهيم خارج عقلى . فمن التناقض افتراض ان المفهوم هى المعرفة الحقة من جهة وانه لا يتطابق مع شىء خارجى عنا من جهة أخرى ، فهذا اشبه بقولنا ان فكرتى عن بحيرة ماء هى فكرة حقيقية ولكن مثل هذه البحيرة لا وجود لها حقا . ان المفهوم فى عقله يجبأن يكون نسخة من المفهوم خارجه .

فاذا كانت المعرفة بالمفاهيم حقيقية اذن فان تجاربنا من خلال الاحساس يجب أن تكون زائفة . أن حواسنا تجعلنا على علم بعديد من الجياد المفردة ، أما عقلنا فهو يعطينا مفهوم الجواد بصفة عامة. فاذا كان المفهوم هو الحقيقة الوحيدة فان الجياد يجب أن تكون زائفة ، ومعنى هذا ان موضوعات الاحساس ليس لها واقع حقيقى . أن ماله حقيقة هو المفهوم ، وما ليست له حقيقة هو الشىء المفرد الذى تدركه الحواس . ان هذا الجواد وذاك الجواد ليس لهما وجود حقيقى فالمعرفة لا تمت الا الى فكرة الجواد بصفة عامة .

ودعونا نتناول هذه النظرية من ناحية مختلفة . فلنفرض اننى سالتك :« ما هو الجمال ؟ »فانك تشير الى وردة وتقول :« هنا الجمال». وتقول الشىء نفسه عن وجه امراة وعن قطعة فنية تصور منظرا فى غاية

ومن ليلة قمرية صافية .ولكنني أرد بأن هذا ليس هو ما أريد أن اعرفه . انني لم اسال عن الاشياء الجميلة بل عما هو الجمال . انني اسـال عن اشياء عديدة بل عن شيء واحد الا وهو الجمال . فلو كان الجمال جوادا فانه لا يمكن ان يكونله ضوء القمر لان الوردة وضـوء القمر شـيئان مختلفان تماما . اننا لا نقصد بالجمال اشياء عديدة بل شيئا واحدا ودليل هذا اننا لا نستخدم سوى كلمة واحدة لتسميته . وما أريد أن اعرفه هو ماهية هذا الجمال الواحد المتميز عن كل الاشياء الجميلة . ربما تقول انه لا يوجد مثل هذا الشيء مفصولا عن الاشياء الجميلة وأننا بالرغم من استخدامنا كلمة واحدة فاننا لا نتبع الا طريقة خاصة بالتعبير والكلام ، وانه يوجد فى الواقع جمالات عديدة كل منها مستقر فى موضوع جميل . وفى هذه الحالة ألاحظ انه بالرغم من ان الجمالات العديدة كلها مختلفة الا انه منذ ان استخدمنا كلمة واحدة لوصفها جميعا فاننا بالبداهة نعتقد انها متشابهة . فكيف عرفت انها متشابهة ؟ ان عينيك لا تستطيعان ان تطلعانك عن هذا التشابه فهذا يقتضى عقد المقارنة ولقد سبق أن رأينا ان المقارنة هى فعل من أفعال العقل لا فعل من افعال الحواس . لهذا يجب أن تكون لذيك فكرة الجمال فى عقلك وبها تقارن بين الاشياء الجميلة المختلفة ومن ثم تدركها على أنها تشبه فكرتك عن الجمال ومن ثم تشبه كل منها الاخرى ومن ثم فهناك بشكل ما فكرة وجود جمال واحد فى عقلك . وهذه الفكرة اما انها تنطبق على شيء خارجك أو انها لا تنطبق على شيء خارجك وفى هذه الحالة الثانية تكون فكرتك عن الجمال مجرد اختراع من انتاج عقلك . فاذا كان الامر هكذا فانك بحكمك على الاشياء الخارجية من طريق فكرتك الذاتية وجعلها معيار ما اذا كانت جميلة أم لا فانك تكون قد ارتددت الى وضع السوفسطائيين . انك تجعل نفسك وخيالات عقلك الفردى معيار الحقيقة الخارجية .لهذا فان البديل الوحيد هو الايمان بانه لا توجد فحسب فكرة عن الجمال فى عقلك بل يوجد مثل هذا الشيء باعتباره الجمال الواحد ذاته حيث تكون فكرتك نسخة له . وهذا الجمال يوجد خارج العقل وهو شيء متميز عن كل الاشياء الجميلة .

وما يقال عن الجمال قد يقال بالمثل من العدالة أو الخير أو البياض أو الثقل . هناك افعال عديدة عادلة ولكن لا توجد سوى عدالة واحدة

لاننا نستعمل كلمة واحدة ، وهذه العدالة يجب أن تكون شيئا حقيقيا متميزا عن كل الافعال العادلة الجزئية . أن افكارنا عن العدالة هى نسخ لها . وبالمثل توجد اشياء بيضاء عديدة ولكن أيضا لا يوجد سوى بياض واحد .

ومن الامثلة السابقة هناك العديد من الافكار الاخلاقية المرفوعة العديدة مثل الجمال والعدل والخير ولكن مثال البياض سيفيد فى أن يبين ان النظرية تنسب الواقع لا للافكار المرفوعة فحسب بل للافكار الاخرى ايضا . وفى الواقع يمكننا ان نحل الشر محل الخير ونجد ان كل الحجج نفسها تنطبق بالتالى . او يمكننا أن ناخذ شيئا مجسما مثل الجواد ونسأل ما الذى نعنيه بالجواد . انه لا يعنى الجياد الفردية العديدة فلما كنا قد استخدمنا كلمة واحدة فيجب أن تعنى شيئا واحدا يكون مرتبطا بالجياد الفردية كما أن البياض مرتبط بالاشياء البيضاء الفردية . انها تعنى الجواد الكلى ، فكرة الجواد بصفة عامة وهذه الفكرة مثل فكرة الخير او الجمال يجب ان تكون شيئا حقيقيا موضوعيا .

ان الجمال والعدالة والخير والبياض والجواد بصفة عامة كلها مفاهيم . وتتكون فكرة الجمال بادراج ما هو مشترك من الاشياء الجميلة واستبعاد النقاط التى تختلف عن الجمال . وهذا — كما رأينا — هو بالضبط ما نعنيه بالمفهوم . لهذا تقوم نظرية افلاطون على ان المفاهيم هى حقائق موضوعية وهو يطلق على هذه المفاهيم الموضوعية المصطلح الفنى « المثل » . وهذا هو جوابه على السؤال الفلسفى الرئيسى الا وهو : ما هى — وسط كل المظاهر واللاحقائق الخاصة بالاشياء — تكون تلك الحقيقة المطلقة والقصوى والتى بها يمكن تفسير كل الاشياء الأخرى . انها فى رأى افلاطون المثل .

ودعونا نتبين بالتالى خصائص المثل فى المقام الاول انها جواهر . والجوهر مصطلح فنى فى الفلسفة لكن معناه الفلسفى ليس الا مجرد تطور متماسك لمعناه العادي . ونحن فى الحديث الشائع نطلق الكلمة بصفة عامة على الاشياء المادية مثل الحديد أو النحاس أو الخشب أو

الماء ، ونقول ان هذه الجواهر لها صفات . فمثلا : الصلابة واللمعان من خواص جوهر الحديد والصفات لايمكن ان توجد بمعزل عن الجواهر. أنها لا توجد بنفسها بل تعتمد على الجوهر . فاللمعان لايمكن أن يوجد بذاته ، لابد من وجود شيء لامع . ولكن ـ حسب الافكار الشائعة ـ بالرغم من ان الصفات ليست مستقلة عن الجوهر فان الجوهر مستقل عن الصفات . فالصفات تستمد حقيقتها من الجوهر ، لكن الجوهر له حقيقته فى ذاته . والاستخدام الفلسفى لمصطلح الجوهر هو تطبيق متماسك لهذه الفكرة ، فالجوهر يعنى عند الفيلسوف ذلك الذى وجوده الكلى فى ذاته والذى حقيقته لا تنبع من اى شيء عداه والذى يكون هو مصدر حقيقته . انه علة ذاته ويتجدد بذاته ، انه اساس الاشياء الاخرى لكنه هو نفسه ليس له أساس عداه . فمثلا ، اذا آمنا بالفكرة المسيحية الشائعة ان الله قد خلق العالم لكنه هو نفسه موجودا أقصى لم يخلق اذن فانه لما كان العالم يعتمد فى وجوده على الله والله لا يعتمد فى وجوده الا على نفسه فان الله جوهر والعالم ليس جوهرا . وبهذا المعنى تستخدم الكلمة بصواب فى العقيدة حيث يجرى الحديث عن الله على انه « ثالوث ولكن جوهر واحد » . مرة أخرى اذا اعتقدنا مع المثاليين أن العقل هو حقيقة قائمة بذاتها وان المادة تدين بوجودها للعقل اذن ففى هذه الحالة ليست المادة جوهرا بل الجوهر هو العقل وبهذا المعنى الفنى تكون المثل جواهر . انها حقائق مطلقة وقصوى ، ووجودها الكلى فى ذاتها . انها لا تتوقف على شيء بل كل الاشياء تتوقف عليها . انها مبادىء الكون الاولى .

ثانيا ، المثل كلية . ان المثال ليس اى شيء جزئى ، فمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذاك . انه المفهوم العام لكل الجياد ، انه الحصان الكلى ولهذا فان المثل تسمى فى الفكر الحديث باسم « الكليات » .

ثالثا ، الافكار ليست (اشياء) بل (افكارا) لا يوجد (شيء) أسمه الحصان بصفة عامة . فلو كان هكذا لكنا قادرين على أن نجده فى موضع ما ومن ثم سيكون شيئا جزئيا بدل أن يكون كليا . ولكننا بقولنا أن المثل أفكار يوجد خطان يجب تجنبهما بعناية . الخطأ الاول

افتراض انها افكار انسان مـا ، وانها افكارك أو افكارى . والخطـأ الثانى هو افتراض انها افكار — فى عقل الله . هذان الرأيان كلاهمـا خاطئان . سيكون من العبث افتراض أن افكارنا يمكن ان تكون علـة الكون . ان مفاهيمنا هى فى الحقيقة نسخ للمثل ولكن خلطها بالمثـل نفسها هو بالنسبة لافلاطون عبث بمثل خلط فكرتنا عن الجبل بالجبل نفسه . كما انها ليست افكار اللـه ، ان الحديث عنهـا يتم احيانا فى الحقيقة على انها « مثل فى العقل الالهى » ولكن ليس هذا الا مجـرد تعبير تشبيهى تصويرى ونسـتطيع — اذا أجبنا — أن نتحـدث عن محصلة المثل كلها على انها تكون « العقل الالهى » . ولكن لا يعنى هذا شيئا بصفة خاصة وليس الا عبارة شاعرية . وهذان الخطأن كلاهمـا يرجعان الى اننا نجد صعوبة فى تصور الافكار بدون مفكر . وعلى اية حال هذا هو بالضبط ما يقصده افلاطون . انها ليست مثلا ذاتية أى مثلا فى عقل جزئى وموجود . انها مثل موضوعية ، انها افكار لهـا حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أى عقل .

رابعا ، كل مثال وحدة ، انه الوحدة وسط التعدد . ان مثـال الانسـان واحد بالرغم من أن الناس الافراد عديدون . ولا يمكن ان يوجد الا مثال واحد لكل فئة من الاشياء . واذا كانت هناك مثـل عـديدة للعدالة فاننا يجب البحث عن عنصر مشترك بينها وهذا العنصر المشترك يشكل هو نفسه المثال الواحد للعـدالة .

خامسا ، المثل ثابتة وغير فانية . ان المفهوم هو نفسه باعتباره تعريفا . والامر الكلى فى التعريف هو انه يجب ان يظل هو نفسه . ان موضوع تعريف ما هو أن نقارن الاشياء الفردية به وتبين ما اذا كانت تتفق معه أم لا . ولكن اذا كان تعريف المثلث سوف يختلف من يوم الى آخر فسيكون بلا جدوى حيث لا نستطيع ان نقول اطلاقا ما اذا كان أى شكل جزئى مثلا ام لا . ان التعريف هو شىء دائم على نحـو مطلق ، والتعريف ليس الا التعريف بالكلمات من طبيعة المثل ، وبالتالى المثال لايمكن أن يتغير ان الاشياء الجميلة العديدة تظهر وتنقضى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهى . انه خالد لا يتغير ولا يفنى . ان الاشياء الجميلة

العديدة ليست سوى التعبيرات المفلاتة عن الجمال الخالد الواحد . وتعريف الانسان سيظل هو هو حتى لو انتهى البشر . ان مثال الانسان خالد ويظل لا يتاثر بميلاد الافراد وشيخوختهم وانحدارهم وموتهم .

سادسا : المثل هي ماهيات الاشياء جميعا . ان التعريف يعطينا ماهو ما هوى فى الشيء . فلو نحن عرفنا الانسان كحيوان عاقل فهذا يعنى ان العقل هو ماهية الانسان . وكون هذا الانسان له انف متجه الى اعلى وان ذاك الانسان له شعر احمر حقائق عرضية ليست جوهرية بالنسبة للانسانية ، اننا لاندرجها فى تعريف الانسان

سابعا : كل مثال هو فى نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقيته فالانسان الكامل هو النمط الكلى الواحد اى مثال الإنسان ، وكل الافراد يشتقون من هذا النمط الكامل بشكل او بآخر . وطالما انهم تنقصهم فكرة الكمال فانهم يكونون ناقصين وغير حقيقيين .

ثامنا : المثل خارج المكان والزمان . ان كونها خارج المكان مسألة واضحة ، فلو كانت فى مكان فلا بد أن تكون فى موضع محدد وعلينا ان نكون قادرين على ان نجدها فى مكان ما ، وقد يمكن للتلسكوب او الميكرسكوب ان يكشف عنها ، وهذا يعنى انها اشياء مفردة وجزئية وليست كلية على الاطلاق . وهى ايضا خارج الزمان ، فهى لاتتغير وهى خالدة ، وهذا لا يعنى انها هى هى فى كل وقت . فلو كان الامر هكذا فان ثباتها سيكون مرجعه الى التجربة لا العقل . وعليا ان نتطلع اليها من وقت لاخر لنتبين انها لم تتغير بالفعل . غير ان ثباتها ليس مسألة ترجع الى التجربة بل مسالة معروفة للفكر ، فهى ليست مجرد انها دائما هى نفسها فى الزمان بل ان الزمان لا علاقة له بها . انها بلا زمان ، وافلاطون فى محاورة (افلاطون) يفرق بين الخلود والزمن اللامتناهى فالاخير يوصف بانه ليس سوى نسخة من الخلود .

تاسعا : المثل عقلانية اى انها يتم استيعابها من خلال العقل . وايجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الاستقرائى ومن خلال هذا وحده تكون معرفة المثل ممكنة . ويجب ان يلاحظ هذا الاشخاص

الذين يتصورون أن أفلاطون هو الى حد ما صوفى اريحى ، ان الواحد الذى لا يفنى ، الحقيقة المطلقة ، لا يتم استيعابه بالحدس أو باى نوع من الوجد الصوفى بل بالمعرفة العقلانية والفكر الجاد وحدهما .

واخيرا : وحد أفلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والاعداد الفيثاغورية . ونحن نعرف هذا من ارسطو ولكنه غير مذكور فى محاورات افلاطون نفسه . ويبدو أنها نظرية اعتنقها فى سن متأخر والقاها فى محاضرات استمع اليها أرسطو ، وهى خطوة رجعية وتميل الى الحط من شأن مثالية أفلاطون العظيمة والنورانية لتجعل منها تصوفا رياضيا ، وفى هذا الصدد كما فى المواضع الاخرى نجد ان تأثير الفيثاغوريين على أفلاطون ضارا .

ويترتب على هذه النظرية الشاملة للمثل أن هناك مصدرين للتجربة الانسانية هما الادراك الحسى والعقل . الادراك الحسى موضوعه عالم الحس ، وموضوع العقل هو المثل ، وعالم المثل له خصائص نقيض خصائص المثل . ان المثل حقيقة مطلقة ،وجود مطلق . وموضوعات الحس لا حقيقة مطلقة، لا وجود الا بقدر ما تكون المثل فيها ،والحقيقة التى تحتويها ترجع الى المثل . وفى مذهب افلاطون مبدأ اللاوجود المطلق الذى سوف ننظر فيه عندما نعرض للفيزياء عنده . ان موضوعات الحس تشارك فى المثل وفى هذا اللاوجود . انها انصاف حقائق . اما المثل فهى — مرة اخرى كلية ، أشياء الحس دائما جزئية وفردية . المثال واحد ،وموضوع الحس هو دائما متعدد . المثل خارج الزمان والمكان وموضوعات الحس زمانية ومكانية . المثال خالد وثابت ، وموضوعات الحس متغيرة وهى فى تدفق دائم .

وبالنسبة للنقطة الأخيرة اتخذ افلاطون موقف هيرقليطس من أن هناك صيرورة مطلقة ووحد بينها وبين عالم الحس والذى لا يضم شيئا ثابتا ودائما بل هو فى تدفق مستمر . والمثال موجود دائما ولا يصبح او يتغير أبدا،أن موضوع الحواس أنه يصبح ويتغير دائما ولايكون ثابتا اطلاقا.ولهذا السبب ففى راى افلاطون انه لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة لان الانسان لايستطيع أن يعرف شيئا عما يتغير من لحظة الى لحظة اخرى . والمعرفة لا تكون ممكنة الا اذا كان موضوعها ثابتا أمام العقل ويكون دائما وبلا تغير . اذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل .

ولقد يبـدو هذا المذهب لاول وهلة مذهبا مفردا للغاية فان انكار اية معرفـة بالموضوعات الحسية قد يبدو لنـا نحن المعاصرين انكار ان العلم الفيزيائى الحديث بكل دقته وتراكم معلوماته ليس معـرفة على الاطلاق . ومن المؤكد انه بالرغم من ان جميع الاشياء الارضية تظهـر وتنقضى فان العديد منها يبقى طويلا لدرجة تسمح بالمعرفة .

من المؤكد ان الجبال دائمة لتسـمح لنا بمعرفة بعضها ، ان لهـا دواما نسبيا وان لم يكن مطلقا . وهذا النقد له ما يبرره فى جانب منه .ان افلاطون قـد قلل من تقديره لقيمة المعرفة الفيزيائية غـير أن النقد فى معظمه فيه سوء فهم وذلك لان افلاطون يقصد بعالم الحس الاحساس الخالص دون عنصر عقلى فيه . والعلم الفيزيائى ليس فيه مثل هـذا الاحساس الفج بالنسبة لموضوعه وموضوعاته هى احساسات اصطبغت بصبغة عقلية . واذا نحن لم نفكر الا فى الاحسـاس المحض — على طريقة افلاطون — فان من المحق أنه ليس سوى تدفق دائم دون ثبات ، ومعرفته مستحيلة . ان الجبال دائمة نسبيا لكن (احساسنا) بالجبال متغير دائما . وكل تغير فى النور وكل سـحابة تمر فوق وجه الشـمس تغير الالوان والظلام ، وفى كل مرة نتحرك من موضع الى آخـر يبدو للجبل شكل مختلف . ان دوام الجبل نفسه يرجع الى ان كل هذه الاحساسات المتباينة متطابقة مع شىء واحد ان فكرة التطابق أو الهوية واردة هنـا وهى خيط فيه تنتظم هذه الاحساسات المفلاتة . غير ان فكرة الهوية لايمكن الحصول عليها من الحواس .أن الهوية تندرج فى الاشياء بالعقل، ومن ثم فان المعرفة بالجبل لا تكون ممكنة الا من خلال العقل . وبلغة افلاطون كل مايمكن معرفته عن الجبل هو المثال الذى يشترك منه . فاذا رجعنا الى مثال سابق فان معرفة حتى أن « هذه الورقة بيضاء » تتضمن نشاطا للعقل وهى مستحيلة من خلال الاحساس وحـده . والاحساس المجرد هو تدفق لايمكن معرفته اطلاقا .

ولقد لاحظ ارسطو ان نظرية افلاطون فى المثل لها ثلاثة مصادر هى: تعاليم الايليين وتعاليم هيرقليطس وتعاليم سقراط . لقد اخذ افلاطون من هيرقليطس فكرة مجرد الصيرورة وهى تبدو فى مذهبه على انها عالم

الحس . ومن الايليين اخذ فكرة مجال وجود مطلق . ومن سقراط اخذ مذهب المفاهيم وشرع فى التوحيد بين الوجود المطلق الايلى والمفاهيم السقراطية ، واعطاه هذا نظرية المثل .

والاشياء الحسية — بقدر ماهى معروفة ، اى بقدر ماانها اكثر من مجرد احساسات — هى هكذا لان المثال مستقر فيها . وهذا يفضى الى مفتاح تعاليم افلاطون بشأن علاقة الاشياء الحسية بالمثل . ان المثل هى اولا العلة اى الاساس للاشياء الحسية (وهى ليست علة آلية) ، ان المثل هى الحقيقة المطلقة التى بها يجب تفسير الاشياء المفردة ، ووجود الاشياء يتدفق فيها من المثل ، انهـا (نسخ) (محاكات) للمثل . وبقدر ما تشبه المثال تكون حقيقية ، وبقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقية ، وبصفة عامة فان موضوعات الحس فى راى افلاطون هى نسخ معتمة وباهتة وناقصة للمثل ، انها مجرد ظلال وانصاف حقائق . وهناك تعبير آخر يتردد كثيرا عند افلاطون للتعبير عن هذه العلاقة هو مصطلح (المشاركة) ، ان الاشياء تشترك فى المثل فالاشياء البيضاء تشترك فى البياض والاشياء الجميلة تشترك فى الجمال وبهذه الطريقة يكون الجمال نفسه هو علة او تفسير الاشياء الجميلة وكذلك الحال بالنسبة للمثل الاخرى . والمثل هى مفارقة ومحايثة معا ، محايثة طالما انها تستقر فى موضوعات الحس ، ومفارقة طالما ان لهـا حقيقة خاصة بها بمعزل عن موضوعات الحس التى تشارك فيها . ان مثال الانسان سيظل حقيقيا حتى لو فنى الناس جميعا وهو حقيقى قبل وجود الانسان اذا كان هناك مثل هذا الزمن لان المثل التى بلا زمان لا يمكن ان تكون حقيقة الان وانهـا لم تكن كذلك آنـذاك .

فمن اى نوع هذه المثل ؟ هناك مثل اخلاقية العدالة والخير والجمال، وهناك مثل للاشياء الجسمانية مثل الحصان والانسان والشجرة والنجم والنهر ، وهناك مثل الصفات مثل البياض والثقل والحلاوة كما رأينا . ولكن ليست هناك فحسب مثل للموضوعات الجسمانية الطبيعية ، بـل هناك مثل ايضا للمواد المصنوعة ، هناك مثل للاسرة والمناضد والملابس وليست هناك فحسب مثل للذاتيات الاخلاقية الممتازة مثل الجمال والعدالة،

بل توجد ايضا مثل للقبح والظلم،بل ان هناك حتى مثلا لما يبعث على الغثيان مثل الشعر والقذارة والروث ، وهذا ثابت فى محاورة (بارمنيدس) ففى تلك المحاورة ترد تعاليم افلاطون على لسان بارمنيدس فهو يسأل سقراط الشاب ماذا كانت هناك مثل للشعر والقذارة والروث وقد نفى سقراط أن تكون هناك مثل للاشياء الوضيعة غير أن بارمنيدس يصحح له الامر ويقول له أنه عندما يحرز ذروة الفلسفة فانه لن يعود يحتقر مثل هذه الاشياء . زيادة على ذلك فان مثل الاشياء الوضيعة هذه لها نفس كمال الجمال والخير . وبصفة عامة أن المبدأ هو أنه يجب أن يكون هناك مثال عندما يمكن صياغة مفهوم أى عندما تكون هناك فئة من الاشياء تسمى باسم واحد .

ولقد رأينا فى تناولنا للايليين ان الوجود المطلق يحتوى عندهم اللاوجود وان الواحد المطلق ليست فيه كثرة . ونظرا لانهم نفوا اللاوجود كله وكثرة الحقيقة المطلقة فانهم عاجزون عن تفسير عالم الوجود واضطروا الى نفيه تماما . والمشكلة نفسها تنشأ عند افلاطون.هل الوجود يستبعد منه اللاوجود تماما؟هل المطلق هو واحد مجرد لاكثرة فيه على الاطلاق ؟ هل فلسفته واحدية خالصة ؟هل هى نزعة التعددية أم انها مركب من النزعتين ولقد بحثت هذه المسائل فى محاورتى (السوفسطائى) و (بارمنيدس) .

يبحث افلاطون العلاقة بين الواحد والكثير ،بين الوجود واللاوجود بشكل تجريدى للغاية انه يقرر المبادىء الواردة ويترك الامر للقارىء لتطبيقها على نظرية المثل . ومسالة ماذا كان المطلق واحدا او كثيرا ، وجودا أو لا وجودا مسالة تتقرر فى استقلال عن اية نظرية خاصة عن طبيعة المطلق ومن ثم تتقرر باستقلال عن نظرية افلاطون وهى أن المطلق يتألف من المثل . لم يتقبل افلاطون التجريد الايلى فالواحد لا يمكن أن يكون ببساطة واحدا لان كل وحدةيجب أن تكون بالضرورةكثرة فالكثرة والواحد فكرتان مترابطتان تتضمن كل منهما الاخرى ولا يمكن التفكير فى أى منهما بدون الاخرى . والواحد الذى ليس كثرة تجريد عابث بمثل ما يكون الكل بدون أجزاء تجريدا عابثا ،وذلك لان الواحد لايمكن أن يتحدد الا على

انه ذلك الذى كثرة ولايمكن تحديد الكثرة الا بانها ماليس واحدا . ان الواحد لايمكن التفكير فيه الا على خلفية من الكثرة ، ولهذا تتضمن فكرة الواحد فكرة الكثرة ولايمكن التفكير فيها بدونها . زيادة على ذلك ، ان الواحد المجرد لايمكن التفكير فيه كما انه مجهول لان كل فكر ومعرفته قائم فى تطبيق المحمولات على الموضوعات وكل حمل منطقى يتضمن ثنائية موضـــــوعه .

فلننظر الى ابسط تاكيد يمكن ان نقوله عن الواحد وهو « الواحـــد موجودا » . هنا لدينا شيئان « الواحد » و « موجود » اى الوجود . والقضية تعنى أن الواحد هو الوجود . ومن ثم فان الواحـــد اثنـــــان فهو أولا نفسه وهو ثانيا وجود والقضية تؤكد ان هذين الاثنين شىءواحد وبالمثل مع اى محمول نطبقه على الواحد ، ومهما نقله منه فانه يتضمن ثنائية .وهكذا نجد ان كل مذاهب الفكر التى تفترض وحدة مجردة كحقيقة مطلقة مثل الايلية والهندوكية ومذهب اسبنوزا تحاول ان تتجنب الصعوبة فلا تقول اى شىء ايجابى عن الواحد.وهى لا تنسب اليه سوى محمولات سلبية لا تقول لنا ما هو بل ما ليس هو . وهكذا يتحدث الهندوس عن براهمان على انه بلا صورة وبلا حركة وبانه لا يفنى وبانه لا يتحرك وبانــــه لايخلق . ولكن هذا بالطبع وصـــف لاطائل منه فحتى الصفة الســـلبية تتضمنثنائية الشىء ثم ان الصفة السلبيةهى دائما صفة ايجابية بالتضمين وانت لايمكن ان تكون لديك صفة سلبية بدون صفة ايجابية . ان نفى الشـــىء هو اثبـــات لعكســـه ، ان نفـــى حركـــة الواحـــد بتسميتـــه اللامتحرك وهو تاكيـــد ســـكونه . وهـــكذا فان الواحد الذى ليس هو ايضا كثرة واحد لايمكن التفكير فيه . وبالمثل فان فكرة الكثرة يجـــرى تصورها بدون فكرة الواحد ، لان الكثرة هى واحدات متكثرة ، ومن ثم فان الواحد والكثرة لا يمكن ان ينفصلا على الطريقة الايلية . وكل وحدة يجب ان تكون وحدة الكثرة وكل كثرة هى فى الواقع وحدة حيث اننا نفكر بالكثرة فى فكرة واحدة واذا لم نفعل فاننا لن نعرف حتى انها كثرة . ان المطلق يجب ـــ لهذا ـــ الا يكون واحدا مجردا او كثرة مجردة ، بل يجب ان يكـــون كثرة فى واحـــد . وبالمثـــل ، الوجـــود لا يمكن ان يستبعد اللاوجودكلية فهمامثل الواحد والكثيرمرتبطان وكل منهمايتضمنالاخربالتبادل

ووجود شيء ما هو لا وجود عكسه . ان وجود النور هو لا وجود الظلام لهذا فان كل وجود له لا وجود فيه .

دعونا نطبق هذه المبادىء على نظرية المثل . ان الحقيقة المطلقة ، عالم المثل هو كثرة نظرا لوجود مثل عديدة لكنه واحـــد لان المثل ليست وحدات معزولة بل هى اعضاء فى مذهب منظم واحد . وهناك — فى الواقع — بناء هرمى من المثل ، ولما كان المثال الواحـــد يتراس اشياء مفـــردة عديدة يكون هو عنصرها المشترك ومن ثم فان المثال الاعلى الواحد يتراس المثل الكثيرة الاولى وهو العنصر المشترك فيها ، وفوق هذا المثال الاعلى مع مثل عديدة لايزال هناك مثال أعلى يحكمها . فمثلا مثل البياض والحمرة والزرقة تندرجكلها تحت مثال واحد هومثال اللون .ومثل الحلاوة والمرارة تندرج تحت مثال واحد هو مثال الذوق . غير أن مثل اللون والذوق هى نفسها تندرج تحت مثال ارقى هو مثال الكيف . وبهذه الطريقة فان المثل تكون هرما وهـــذا الهرم يجب أن تكون له قمة ، يجب أن يكون هـــناك المثال الاعلى الواحد الذى هو أسماها جميعا . وهذاالمثال سيكون هـــو الوجود النهائى والمطلق الحقيقى الوحيد الذى هو الاساسى المطلق لذاته والمثل الاخرى والكون كله.وهذا المثال كما يقول لنا افلاطون هو مثال الخير . لقد راينا ان عالم المثل هو كثرة وها نحن نراه الان على انه واحد، فعندنا نسق واحد وحيد يبلغ الذروة فى مثال اقصى واحد هو اعلى تعبير عن وحدته .زيادة على ذلك فان كل مثال منفصل هو بالطريقة عينها كثرة فى واحد،انه واحد بالنسبة لذاته ،اى اننا اذا تجاهلنا علاقاته بالمثـــل الاخرى فانه مفرد فى ذاته ، ولكن لما كانت له ايضا علاقات عديدة بالمثل الاخرى فانه متكثر بهذه الطريقة .

وكل مثال هو بالمثل وجود يحتوى على لا وجود ،لان كل مثال ينضم الى بعض المثل ولاينضم الى غيرها . وهكذا فان مثال الجسم المتجسد يضم مثال السكون والحركة . غير ان مثالى السكون والحركة لاينضمان الى بعضهما،لهذا فان مثال السكون هو الوجود بالنسبة لذاته واللاوجود بالنسبة لمثال الحركة لان وجود السكون هو لا موجود الحركة .وكل المثل هى وجود بالنسبة لانفسها ولاوجود بالنسبة لتلك المثل الاخرى التى لاتضمهـــا .

وبهذه الطريقة ينشا علم المثل الذى يسمى الجدل . وهذه الكلمة تستخدم احيانا على انها متطابقة مع عبارة« نظرية المثل »ولكنه يستخدم ايضا بمعنى اضيق ليعنى العلم الذى يتناول معرفة اى المثل التى تنضم وايها التى لاتنضم . والجدل هو الربط والحل الصحيحين للمثل ، انه معرفة علاقات كل المثل بعضها ببعض .

واحراز هذه المعرفة هو — فى راى افلاطون — المشكلة الرئيسية فى الفلسفة ، فمعرفة كل المثل كل فى ذاتها وفى علاقاتها بالمثل الاخرى هى المهمة الكبرى . ويتضمن هذا خطوتين الخطوة الاولى هى تكوين المفاهيم وموضوعه هو معرفة كل مثال منفصلا وسيرورته هى بالعقل الاستقرائى لاكتشاف العنصر المشترك الذى تشترك فيه الاشسياء المفردة العديدة . والخطوة الثانية تقوم فى معرفة العلاقة البينية للمثل وتتضمن عمليتى التصنيف والتقسيم . ومهمة التصنيف والتقسيم بالنسبة لموضوعها هى تنظيم وترتيب المثل الادنى تحت المثل الاعلى الحقة ولكن بطرق متباينة. يمكن للانسان أن يبدأ بالمثل الادنى مثل الحمرة والبياض الخ ويرتبها تحت مثالها الاعلى وهو مثال اللون،وهذا هو التصنيف .أو يمكن للانسان أن يبدأ بالمثل الاعلى وهومثال اللون ويقسمه الى مثل ادنىهى الاحمر والابيض الخ . التصنيف يبدأ من الاسفل الى الاعلى ، والتقسيم يبدأ من الاعلى الى الاسفل . ومعظم مثل التقسيم اتى يقدمها افلاطون هى اقسام ثنائية . فنحن اما أن نقسم اللون مباشرة الى أحمر وازرق وابيض الخ ،او يمكننا أن نقسم كل فئة الى فئتين ثانويتين . وهكذا فان اللون ينقسم الى أحمر ولا أحمر واللاأحمر الى ابيض ولا ابيض واللاابيض الى أزرق ولا أزرق وهكذا دواليك . وهذه العملية الاخيرة هى تقسيم ثنائى وافلاطون يفضله لانه وان كان متعبا فانه شامل ونسقى .

والاداء الفعلى لافلاطون لمهمة الجدل القصوى وهو التصنيف والترتيب لكل المثل ليس عظيما،فهو لم يحاول ان يكمله،وكل ما فعله هو ان يعطينا امثلة عديدة وهذا فى الواقع كل ما يمكن توقعه لان عدد المثل واضح انه لا متناه .ومن ثم فان مهمة ترتيبها لايمكن أن تكون كاملة . وهناك على اية حال قصور هام فى الجدل اعتقد افلاطون انه عالجه ،

فهو يقول لنا ان المثال الاعلى هو الخير . ولما كان هذا هو الحقيقة المطلقة فهو اساس كل المثل الاخرى ،لهذا كان على افلاطون ان يستمد المثل الاخرى ولكنه لم يفعل هذا . كل ما فعله مجرد انه أكد بشكل قطعى تقريبا أن مثال الخير هو المثال الاقصى ولكنه لم يفعل شيئا ليربطه بالمثل الاخرى . وعلى اية حال من السهل ان نتبين السبب فى هذا التاكيد ؛ فهو فى الحقيقة نتيجة منطقية ضرورية لمذهبه ، فكل مثال هو كمال فىنوعه وكل المثل لها كمال مشترك وكما ان الجمال الواحد هو المثال الذى يترأس كل الاشياء الجميلة فان الكمال الواحد يجب أن يكون المثال الاقصى الذى يراس كل المثل الكاملة . لهذا فان المثال الاقصى يجب ان يكون الكمال ذاته اى مثال الخير . ومن جهة أخرى يجب بالمثل أن نلح على انه لما كانت كل المثل جواهر فان المثال الاقصى هو مثال الجوهر . وكل مايمكن قوله هو ان افلاطون قد ترك هذه المسائل غامضة ولم يفعل سوى أن يؤكد ان المثال الاقصى هو الخير .

ان النظر فى مثال الخير قد قادنا على نحو طبيعى للبحث فى كيف ان مذهب افلاطون مذهب غائى . فبامعان النظر قليلا سوف نتبين أنه مذهب غائى للغاية ، ونستطيع ان نتبين هذا بدراسة المثل الدنيا العديدة والمثال الاقصى الواحد . ان كل مثال هو كمال فى نوعه وكل مثال هو اساس وجود الاشياء المفردة التى تندرج تحته . وهكذا فان تفسير الاشياء البيضاء هو البياض الكامل وتفسير الاشياء الجميلة هو الجمال الكامل . او ربما ناخذ مثالنا مثال الدولة الذى وصفه افلاطون فى (الجمهورية) . فالنظرة العادية هى أن أفلاطون كان يصف دولة هى من اختراع مخيلته ومن ثم يجب اعتبارها غير واقعية بالمرة . وهذا اساءة فهم كاملة لافلاطون فهو ابعد ما يكون عن التفكير فى الدولة المثالية على انها لا واقعية بل يعتبرها — بالعكس الا الدولة الواقعية الوحيدة.ان كل الدول الموجودة مثل الدولة الاثينية او الاسبرطية غير حقيقية حيث انها تختلف عن الدولة المثالة ،وزيادة على ذلك هذه الحقيقة الواحدة وهى الدولة المثالية هى اساس وجود جميع الدول الواقعية ، انها تدين بوجودها لواقعيتها . ووجودها لايمكن أن يفسر الا به . ولما كانت الدولة المثالية لم يتم الوصول اليها فى الواقع بل هى الدولة الكاملة

التى تميل نحوها جميع الدول الفعلية فان من الواضح ان لدينا هنا مبدأ غائيا . والتفسير الحقيقى للدولة لا نجده فى بداياتها فى التاريخ فى عقد اصل او فى الضرورات البيولوجية بل فى غايتها ، الدولة النهائية او الكاملة . او اذ فضلنا أن تطرح الامر على نحو آخر . البداية الحقيقية هي النهاية . ان النهاية — او الغاية — يجب ان تكون فى البداية بالامكان وعلى نحو مثالى والا فانها لن تبدأ . والامر نفسه مع جميع الاشياء الاخرى . والانسان يفسره الانسان المثالى ، الانسان الكامل ، ويفسر الاشياء البيضاء البياض الكامل وهكذا . وكل شىء يفسر بغايته لا ببدايته ، والاشياء لا تفسر بالعلل الالية بل بالمقتضيات والمسببات .

وتصل غائية افلاطون الذروة فى مثال الخير ، وذلك المثال هو التفسير النهائى لكل المثل الاخرى والكون كله . وان وضع الاساس النهائى لكل الاشياء فى الكمال نفسه يعنى أن الكون يصدر عن تلك الغاية الكاملة التى تتحرك نحوها الاشياء جميعا .

وهناك مسالة اخرى تقتضى ايضاحا هنا هى المكانة التى يشغلها مفهوم الله فى مذهب افلاطون . فهو كثيرا ما يستخدم كلمة الله بالمعنى المفرد والجمع ويبدو انه ينزلق بسهولة من الكلام عن الالوهية الموحدة الى الالوهية المتعددة الالهة . وبجانب الالة الكثيرين لدينا اشارات كثيرة الى الخالق الاسمى الواحد المسيطر وحاكم العالم الذى يجرى تصوره كموجود يراقب حياة الناس بعناية . ولكن ما هى علاقة هذا الله الاسمى بالمثل وخاصة بمثال الخير ؟ اذا كان الله منفصلا عن المثال الاقصى اذن — كما أشار زيلر (١) — لا توجد سوى ثلاث علاقات وهى تحظى باعتراض عليها جميعا . اولا الله قد يكون علة او اساس مثال الخير ولكن هذا يدمر جوهرية المثال وفى الحقيقة يدمر مذهب افلاطون كله . ان الماهية الخالصة لفلسفته هى ان ذلك المثال هو الحقيقة القصوى ذات الوجود الذاتى ولا تدين بوجودها لشىء عداها . لكن هذه النظرية تجعله من هذا المثال مجرد مخلوق لله معتمد عليه من اجل وجوده . ثانيا ، الله قد يدين بوجوده للمثال ، فالمثال قد يكون اساس وجود الله كما انه اساس كل شىء آخر فى الكون . لكن هذه النظرية تنتهك فكرة الله وتحوله الى مجرد

وجود مشتق ومن ثم يكون مجرد مظهر . ثالثا ، الله والمثال قد يكونان متازرين فى المذهب كحقيقتين اوليين مستقلتين مطلقتين على نحو متساو . ولكن هذا يعنى ان افلاطون قد أعطى جزءين غير متناسقين للحقيقة التصوى او ان مذهبه هو ثنائية تبعث على اليأس . ولما لايمكن التمسك بهذه النظريتين فيجب افتراض ان الله **متطابق مع مثال الخير ونحن نجد تعبيرات معينة فى محاورة (فيلبس) يبدو انها تؤيد هذا بوضوح . ولكن الله فى تلك الحالة ليس الها شخصيا على الاطلاق لان المثال ليس شخصا . وكلمة الله اذا استخدمت بهذه الطريقة هى مجرد مصطلح** تشبيهى للمثال وهذه هى النظرية الاكثر احتمالا اذا اعتبرنا انه لا يوجد فى الواقع مكان لاله شخصى فى مذهب يضع الحقيقة كلها فى المثال وأن ادخال مثل هذا التصور يهدد بتقويض المذهب كله . وربما وجد افلاطون انه من المفيد تناول التصورات الشعبية عن شخصية الله او الالهة واستخدمها بطريقة صوفية للتعبير عن مثله . وتلك الاجزاء عند افلاطون التى تتحدث عن الله وهيمنة الله يجب تفسيرها بالمبادىء نفسها مثل الاساطير الافلاطونية الاخرى .

وقبل أن نختم بحثنا للجدل يحسن بالمثل أن ننظر فى المكانة التى يشغلها فى حياة الانسان وما هى الاهمية المنسوبة له . وهنا نجد جواب افلاطون تاكيديا . **ان الجدل هو تاج المعرفة والمعرفة هى تاج الحياة .** وجميع أوجه النشاط الروحى الاخرى ليس لها قيمة الا بقدر ما تفضى الى معرفة المثال . وجميع الموضوعات الاخرى للدراسة العقلية هى مجرد استعداد لدراسة الفلسفة أن العلوم الخاصة ليست لها قيمة فى ذاتها فى حد ذاتها ، بل لها قيمة بقدر ما أن تعريفاتها وتصنيفاتها تشكل تمهيدا لمعرفة المثل . أن الرياضة مهمة لانها حجر انتقال من عالم الحس الى المثل ، وموضوعاتها وهى الاعداد والاشكال الهندسية تشبه المثل فى انها غير متحركة وهى تشبه الموضوعات الحسية لانها فى مكان أو زمان . **وفى البرنامج التربوى عند افلاطون تاتى الفلسفة فى النهاية . وليس فى استطاعة كل انسان ان يدرسها ولن يتمكن احد من دراستها الا بعد أن يمر بجميع مراحل التربية التمهيدية التى تكون نظاما صارما للعقل قبل ان يدخل نهائيا الى الجدل . ومن ثم فان المعرفة كلها تنتهى الى الجدل وأن تلك الحياة التى لا تحقق غايتها تعجز عن الفلسفة .**

وربما ابرز تصوير لافاق كل اوجه النشاط الروحية للفلسفة نجده فى مذهب العشق أو الحب . وعبارة « الحب الافلاطونى » تتردد على شفاة الكثيرين لكنها شىء مختلف تماما عن مذهب افلاطون . فعنده أن الحب مهتم دائما بالجمال وان تعاليمه معروضة اساسا فى محاورة (المأدبة) لقد امن افلاطون بان النفس قبل الميلاد تسكن دون تجسد فى التامل الخالص لعالم المثل وعند هبوطها فى الجسم وقد اصبحت مغمورة فى عالم الحس تنسى المثل . وان مراى الشىء الجميل يذكرها بمثال الجمال حيث يكون الموضوع نسخة منه وهذا ينطبق على البهجة الصوفية والعاطفة والفرح عندما نبتهج بمرأى الجميل ولما كان افلاطون قد اعرب عن ان هناك مثلا للقبح كما ان هناك مثلا للجميل وان هناك مثلا — على سبيل المثال — للشعر والقذارة ولما كانت هذه المثل الهية وكاملةمثل مثال الجميل فاننايجب — حسبهذه النظرية — ان نبتهج بالقبح والقذارة والمقزز مع فرح مماثل للذى نعيشه فى حضور الجمال . ولا نجد عند افلاطون سببا يجعل الامر ليس هكذا . وعلى اية حال ، لما كانت النفس قد تعلمت ان تحب الشىء الجميل الواحد فانها تنتقل الى حب الاشياء الجميلة الاخرى . ثم انها تدرك انه الجمال نفسه الذى ينكشف فى كل هذه الاشياء . وهى تنتقل من حب الاشكال الجميلة الى حب النفوس الجميلة ومنها الى حب العلوم الجميلة وهى تكف عن الارتباط بالاشياء العديدة كاشياء اى بما هو حسى محيط بمثال الجمال . ان الحب ينتقل الى معرفة مثال الجمال نفسه ومن هذا الى معرفة عالم المثل بصفة عامة . انها تنتقل فى الحقيقة الى الفلسفة .

وفى هذا التطور هناك نقطتان لن نعجز عن تبينهما اولا الحب العاطفى يجرى تفسيره على انه التجمع الاعمى للعقل نحو المثال ، انه العقل الذى لم يتبين نفسه بعد كعقل ولهذا يبدو فى شكل مقنع للشعور . ثانيا ، التقدم الاخير لحب النفس هو ببساطة الادراك التدريجى لذاتها بالعقل . وعندما تدرك النفس ان الجمال فى الاشياء جميعا واحد وانه هو العنصر المشترك وسط الكثرة فانه ليس سوى عملية الاستدلال

الاستقرائى وهذا التطور ينتهى اخيرا فى الادراك العقلى الكامل لعالم المثل ،او الفلسفة الحب ليس سوى العقل التمييزى والحيوان ليس لديه شعور بالجمال لانه لا عقل له . وحب الجميل قائم على اساس طبيعة الانسان لا ككائن متلق أو شاعر بل ككائن عاقل . ويجب أن ينتهى بالادراك الكامل لذاته لا فى الشعوز والحدس بل فى الاستيعاب العقلانى المثال .

ويمكن للانسان أن يتصور على اى نحو سيكون جواب افلاطون على السوقة واوساط الناس الذين يريدون أن يعرفوا فائدة الفلسفة وباية طريقة تكون (عملية) . والجواب على مثل هذا التساؤل عند افلاطون مستحيل لان السؤال نفسه غير مشروع . أن افتراض ان للشىء نفعا يتضمن أنه وسيلة لغاية.للنار فائدة لانها يمكن ان تكونوسيلة لطهى الطعام . المال مفيد لانه وسيلة للحصول على السلع .وما هو غاية فى ذاته وليس وسيلة لغاية ابعد لايمكن أن يكون له اى نفع . وان اقتراح ان تكون للفلسفة فائدة هو وضع العربة امام الجياد وقلب كل سلم القيم. أن هذا يعنى ان الفلسفة هى وسيلة لغاية أبعد بدل أن تكون الغاية المطلقة التى يجب ان تكون كل الاشياء الاخرى وسيلة لها . ان كل شىء آخر هو (لها) . واذا كان هذا يبدو رأيا مبالغا فيه أو غير عملى فاننا يمكننا أن نذكر بأن هذا الرأى مأخوذ بالوعى الدينى للانسان . أن الدين يجعل الغاية القصوى للحياة معرفة الله والاتصال به . الله هو بالنسبة للدين مثلما المثال هو بالنسبة للفلسفة .ان الله هو اسم تشبيهى للمثال . ووضع غاية الحياة فى معرفة المطلق او المثال هو — لهذا — تعاليم الفلسفة والدين معا .

(٤) الفيزياء او نظرية الوجود

الجدل هو نظرية الحقيقة والفيزياء هى نظرية الوجود ، الجدل هو جدل ذلك الذى يقوم وراء الاشياء كاساس لها ، والفيزياء هى فيزياء الاشياء التى تتاسس هكذا ، اى أن الفيزياء تعنى بالظواهر والمظاهر ، تعنى بالاشياء التى توجد فى المكان والزمان مقابل الافكار اللازمانية واللامكانية والاشياء التى من هذا النوع مادية وغير مادية ولهذا تنقسم الفيزياء الى قسمين : مذهب ما هو متجسد خارجيا ، اى العالم بماهيته التجسيمية ، نفس العالم ، ومذهب نفس الانسان غير الجسمانية .

(أ) مذهب العالم

اذا كان أفلاطون قد قدم فى الجدل جردا بطبيعة المبدأ الاول وأساس كل الاشياء فان المشكلة التى تظهر الان هى تفسير كيف ينشأ الكون الفعلى للاشياء من هذا الاساس وكيف يستمد من المبدأ الاول . بقول آخر ان المثل هى الحقيقة المطلقة فكيف يظهر عالم الحواس وبصفة عامة الكون الموجود من المثل ؟ ان مذهب افلاطون لينهار وهو يواجه مثل هذه المشكلة . لقد قيل لنا أن اشياء الحواس أو موضوعاتها هى (نسخ) أو (محاكات) للمثل . انها (تشارك) فى المثل . حسنا . ولكن لماذا يجب ان تكون هناك نسخ للمثل ؟ لماذا يجب أن تتيح المثل ظهور نسخ لها وكيف يتاثر انتاج هذه النسخ ؟ ليس لدى افلاطون جواب على هذه الاسئلة ومن ثم لجا الى الاساطير ، والوصف الافلاطونى هنا — يحل محل التفسير العلمى .

هذا الوصف الشعرى لاصل العالم نجده فى محاورة (طيماوس). لقد راينا ان المثل هى الوجود المطلق وان موضوعات الحواس شبه حقيقية وشبه غير حقيقية . هى حقيقية فى جانب لانها تشارك فى الوجود ، وهى غير حقيقية فى جانب آخر لانها تشارك فى اللاوجود ، لهذا يجب ان يكون هناك للاوجود المطلق وهذا هو المادة حسب رأى

افلاطون . أن موضوعات الحواس هى نسخ للمثل مشكلة من المـــــادة أو مدفوعة على المادة . غير ان افلاطون لا يفهم بالمادة ما نفهمه نحـــن المعاصرين منها ، فالمادة عندما هى دائما نوع محدد من المادة فهى نحاس او خشب أو حديد أو حجر ، والمادة هى التى لها طابع معين أو صـــفة محددة . غير أنحيازة الطابع الخاص يعنى انها المادة مع نسخة المثل وقد دفعت عليها من قبل . فلما كان الحديد يوجـــد بكميات ضـــخمة فى العالم وهناك عنصر مشترك فى كل قطع الحديد المختلفة وبهذا تتصنف فى فئة واحدة فيجب أن يكون هناك مفهوم للحديد ، ولهذا فهناك مثـــــال للحديد فى عالم المثل . والحديد الذى نجده فى الارض يجب أن يكون مادة تشكلت من قبل فى نسخة لهذا المثال . انها تشارك فى مثال الحديد . والملاحظات نفسها تنطبق على اى نوع محدد آخر للمادة . وفى الحقيقة أن كل شكل وكل الخصائص النوعية والصـــفات النوعية للمـــادة كما نعرفها ترجع الى عمل المثل ومن هنا فان المادة كما هى فى ذاتها قبل أن تنطبع عليها صورة المثل يجب أن تكون بلا كيف وبلا صفات وبلا تكوين على نحو مطلق . ولكن أن يكون الشىء بلا صفات على نحو مطلق معناه بكل بساطة انه لا شىء . ويخمن زيلر — بحق على الارجح أن ما كان يقصده افلاطون هو بكل بساطة المكان الخالى (١) أن المكان الخـــــالى هو عدم موجود وهو غير متعين وهلامى تماما . ويتفق مع هذه النظرة أن افلاطون أخذ برأى الفيثاغوريين من أن الصفات المختلفة للجواهر المادية ترجع الى أصغر الجزئيات التى هى اشكال هندسية منتظمـــة محددة من اللامحدود أى من المكان أن الارض مكونة من مكعبات اى من مكان خال عندما يتركب فى مكعبات (تحديد اللامحدود) يصبح الارض . وأصغر جزئيات النار هى اشكال لها اربعة أضلع وأصغر جزيئيـــات الهواء هى اشكال لها ثمانية أضلاع وأصغر جزيئيات الماء هى اشكال لها عشرون ضلعا .

---

(١) « افلاطون والاكاديمية فى مراحلها الاولى » الفصل السابع

اذن فلدينا من جهة عالم المثل ومن جهة أخرى المادة ، اى الكتلة الهلامية التى بلا تشكيل على نحو مطلق . وبطبع صور المثل على هذه الكتلة تظهر (الاشياء) اى موضوعات الحواس الخاصة . انها تشارك فى الوجود واللاوجود معا . ولكن كيف ينشأ هذا الخليط من الوجود واللاوجود ؟ كيف يتاتى للمثل ان تكون لها صور مطبوعة على المادة ؟ هنا نلج الى مجال الاسطورة ، فحتى هذه اللحظة يؤخذ كلام افلاطون حرفيا . انه بطبيعة الحال يؤمن بحقيقة عالم المثل وهو بلا شك يؤمن ايضا بمبدئه فى المادة . ولقد ظن أن موضوعات الحس انما تفسر على انها نسخ للمثل مطبوعة على المادة ولكن مع ظهور مشكلة كيف تحدث عملية النسخ هذه يتخلى افلاطون عن منهج التفسير العلمى . فاذا كانت المثل

هى الاساس المطلق للاشياء جميعا . اذن فان عملية النسخ يجب ان تتم بالمثل نفسها ، يجب أن تكون هى نفسها مبادىء انتاج الاشياء . غير ان هذا مستحيل عند افلاطون فالانتاج يقتضى التغير . فاذا كانت المثل تنتج الاشياء من ذاتها فان المثل يجب أن تتغير فى هذه العملية . غير ان افلاطون اعلن أن المثل لا تتغير اطلاقا وان تكون متحركة او امر عقيم ومستحيل . ومن ثم فان المثل ليس لها فى ذاتها مبدأ لانتاج الاشياء والتفسير العلمى للاشياء بهذه الوسيلة يصبح مستحيلا . ومن ثم فليس هناك الا اللجوء الى الاسطورة . ولا يملك افلاطون سوى أن يتخيل ان الاشياء هى من انتاج مشكل للعالم او مصمم يقوم — وهو اشبه بالفنان الانسان — بتشكيل المادة اللدنة الى نسخ للمثل .

ان الله الخالق ومصمم العالم يجد بجانبه المثل من جهة والمادة الهلامية من جهة . وهو أولا يخلق النفس العالمية وهذه النفس العالمية او نفس العالم غير مادية لكنها تشغل حيزا وهو يفردها كما تفرد الشبكة فى المكان الخالى . وهو يشطرها ويطوى النصفين الى دائرة داخلية وخارجية ويقدر لهذه الدوائر ان تصبح مدارات الكواكب والنجوم . وهو ياخذ المادة ويحولها الى اربعة عناصر ومن هذه العناصر يبنى الاطار الاجوف للنفس العالمية . وعندما يتم هذا يكتمل خلق العالم . أما بقية محاورة (طيماوس) فهى تمتلىء بتفاصيل افكار افلاطون عن الفلك والعلم الفيزيائى وهذه عديمة القيمة وعقيمة ولا تستحق منا أن نتابعها هنا .

غير انه يمكن أن نشير الى ان افلاطون يعتبر الارض — بالطبع — مركز العالم . والنجوم التى هى كائنات الهية تدور حوله وهى تتحرك بالضرورة فى دوائر لان الدائرة هى الشكل الكامل . ولما كانت النجوم الهية فانه لا يدبرها الا العقل وحده ولهذا فان حركتها يجب أن تكون دائرية لان الحركة الدائرية هى حركة العقل .

ان ما أدرجناه عن اصل العالم ليس سوى أسطورة وافلاطون يعرف انه اسطورة . وان ما يؤمن به — على اية حال — هو وجود النفس العالمية ولابد من كلمات قليلة حول هذا الموضوع . أن النفس فى مذهب افلاطون تتوسط بين عالم المثل وعالم الحس . وهى تشبه عالم المثل فى انها غير مادية وخالدة وهى تشبه عالم الحس فى انها تشغل حيزا . لقد ظن افلاطون أنه لابد من وجود نفس فى العالم تدبر السلوك العقلانى للاشياء وتفسر الحركة . والعقل الذى يحكم العالم ويدبره مستقره فى النفس العالمية . والنفس العالمية هى علة الحركة فى الكون الخارجى كما أن النفس الانسانية هى علة حركات الجسم البشرى . ان الكون كائن حى .

ل مذهب النفس الانسانية

والنفس الانسانية مماثلة فى النوع للنفس العالمية فهى علة حركات الجسم وفيها يستقر العقل الانسانى ولها وشائج لعالم المثل وعالم الحس معا . وهى تنقسم الى قسمين وقسم منها ينقسم من جديد الى قسمين . والقسم الاعلى هو العقل وهو ذلك الجزء من النفس الذى يستوعب المثل وهو بسيط وغير منقسم . والان ان تدمير الاشياء يعنى فصل أجزائها . غير أن الجانب العقلى للنفس لما كان بسيطا فانه ليست له أجزاء ، ومن ثم فانه خالد وغير قابل للتدمير . والجانب اللاعقلانى فى النفس فان وينقسم انقساما فرعيا الى نصف نبيل ونصف خسيس . ويمت للنصف النبيل الشجاعة وحب الشرف والعواطف النبيلة بصفة عامة . وتمت للجانب الخسيس الشهوات الحسية والنصف النبيل له وشيجة مؤكدة مع العقل ففيه غريزة لما هو نبيل وعظيم .ومع هذا فانها

مجـرد غريزة وليست أمرا عقلانيا . ومستقر العقـل الدماغ ومستقر النصف النبيل من النفس الدنيـا الصدر ومستقر النصـف الخسيس الجسم . والانسان وحده يمتلك أجزاء النفس الثلاثة . الحيوانات لهـا الجزءان الادنيان وليس للنباتات سوى النفس الشهوائية وما يميز الانسان عن الابنية الدنيا للخلق هو انه وحده يمتلك العقل .

يربط افلاطون مذهب خلود النفس العقلانية بنظرية المثل عن طريق آرائه فى التذكر والتناسخ . وبالنسبة لرأيه فى التذكر فان المعرفة كلها هى استعادة وتذكر لما عاشته النفس فى حـالة اللاتجسد قبل الميلاد . وعلينا أن نلاحظ بعناية — مع هذا — أن عالم (المعرفة) يستخدم هنا بالمعنى الخاص والدقيق الذى عند افلاطون .

فليس كل شىء نطلق عليه معرفة هو تذكر فالعنصر الحسى فى ادراكى الحسى بأن هذه الورقة بيضاء ليس تذكرا وذلك لانه لما كان مجرد شىء حسى فانه لا يجب أن نسميه معرفة حسب راى افلاطون. انه يقصد هنا — كما فى كل موضـع آخر — المصطلح على المعرفة العقلية أى معرفة المثل وان كان من المشكوك فيه ما اذا كان متسقا تماما مع نفسه فى المسألة وخاصة بالنسبة للمعرفة الرياضية . كما يجب أن نلاحظ أن هذا المذهب ليس فيه شىء مشترك مع العقيدة الشرقية عن ذكرى حيواتنا الارضية على الارض ومثال على هذا نجده فى العقيدة البوذية حيث يقص بوذا[1] من الذاكرة أشياء عديدة حدثت له فى الجسم فى حيواته السابقة . أما رأى افلاطون فهو رأى مختلف فهو لا يشير الا الى تذكر خبرات النفس فى حالتها اللاتجسيدية فى عالم المثل .

والأسباب التى تعزى لأفلاطون لايمانه بهذا الرأى يمكن ردها الى سببين : أولا معرفة المثل لايمكن استخلاصها من الحواس لان المثال لا يكون خالصا ونقيا فى تجليه الحسى بل سيكون دائما خليطا . فالجمال الواحد — على سبيل المثال — لا نجده الا فى التجربة الممتزجة بالقبح . والسبب الثانى اكثر وجاهة . اذا كان رأيه فى التذكر يبدو خياليا وهذا هو الذى دعاه الى اقامته فهذه مسألة هامة ومهمة . لقد أشار الى أن

المعرفة الرياضية تبدو فطرية فى العقل . انها لا تنغرس فينا بالتثقيف ولا تكتسب من التجربة .وفى الحقيقة لقد وجد افلاطون فى عصر اكتشاف ما يسمى فى العصر الحديث التفرقة بين المعرفة الضرورية والعارضة وهى تفرقة أصبحت عند الفيلسوف الالمانى كانت أساس التطورات البعيدة المدى فى الفلسفة ان طابع الضرورة يرتبط بالمعرفة العقلية ولا يرتبط بالمعرفة الحسية . وحتى يمكننا أن نشرح هذه التفرقة يمكننا ان نمثل للمعرفة العقلية بقضية أن اثنان بالاضافة الى اثنين تشكل اربعة . وهذا لا يعنى كحقيقة مجرد أن شيئين وشيئين آخرين :جربها تصبح اربعة .

ان الأمر ليس مجرد واقعة بل هى ضرورة . ليس الأمر مجرد ان اثنين واثنين يصنعان (بالفعل) أربعة بل هى (يجب) أن تكون أربعة ومن المستحيل تصور المسألة على نحو آخر ولا يقتضينا الأمر ان نذهب ونتبين فى كل حالة جديدة أن الأمر هكذا .اننا نعرف مسبقا انها ستكون هكذا لانها يجب أن تكون هكذا . أما الأمر فهو مختلف مع قضيته مثل « الذهب أصفر »فليست هناك ضرورة فى هذه القضية ، انها مجرد واقعة فعند كل انسان يستطيع أن يتبين أن الذهب يمكن أن يكون أزرق وليس هناك شىء لا يمكن تصوره من كونه أزرق بمثل ما لا يمكن تصور أن اثنين واثنين خمسة . بطبيعة الحال أن كون الذهب اصفر هو بلا شك ضرورة ميكانيكية أى انه يتحد ويعلل وبهذا المعنى لا يمكن أن يكون شيئا آخر لكنها ليست ضرورة منطقية . وليس هناك تناقض منطقى أن نتصور ذهبا أزرق على عكس أن نتخيل أن اثنين واثنين خمسة . وان اية قضية فى الرياضية لها نفس الضرورة .

أن تساوى الزاويتين عند القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين هى قضية ضرورية ولا يمكن أن يكون الامر على نحو آخر والا لوقعنا فى التناقض . أن عكس هذا أمر لا يمكن تصوره ولكن أن يكون سقراط واقفا ليست حقيقة ضرورية فقد يكون جالسا .

ولما كانت القضية الرياضية حقيقية بالضرورة فان صدقها معروف بدون تحقيق يستند الى التجربة . ولما كانت هناك برهنة على تساوى زاويتى القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين فاننا لا ننطلق فنقيس زوايا الاشياء المثلثة لكى نبين اذا كان هناك استثناء . اننا نعرف هذا بدون الرجوع الى التجربة على الاطلاق . واذا كنا ماهرين بما فيه الكفاية فاننا نستطيع أن نحصل حتى المعرفة الرياضية من مصادر عقولنا دون الحاجة الى معلم .

اما ان يكون القيصر قــد اغتابه بروتس فانها حقيقــة لايمكن ان تكشفها لى المهارة ، فهذه المعلومة لا استطيع ان احصل عليها الا بأن تقال لى ، لكن أن تكون زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتين انما هو أمر اكتشفه بأعمال الفكر فحسب. أن القضية عن بروتس ليست قضية ضرورية ، فقد يمكن أن تكون على نحو آخر ومن ثم لابد أن يقال لى ما اذا كانت حقيقية ام لا . اما القضية عن المثلث المتساوى الساقين فهى قضية ضرورية ، ولهذا استطيع أن اتبين انها يجب تكون حقيقية دون أن أخبر بها .

ان افلاطون لم يقم بوضــــوح بهذه التفرقة بين المعرفة الضرورية والمعرفة غير الضرورية ، ولكن ما ادركه بالفعل هو ان المعرفة الرياضية يمكن أن تعرف بدون الخبرة او التعليم . ولقد قام الفيلسوف الالمــانى كانط فيما بعــد بتفسير اقــل تخيلا عن هذه الامــور . غير أن افلاطون خلص الى ان مثل هذه المعرفة يجب أن تكون ماثلة من قبل فى العقــل سابقة الميلاد ، يجب استعادتها وتذكرها من وجود سابق . وقد يمكن الرد بأنه بالرغم من أن هذا النــوع من المعرفة لا يكتسب من تجربة الحواس الا انه يمكن أن يكتسب بالتعليم فيمكن أن يبثه عقــل آخر . وعلينا ان نعلم الأولاد الرياضية التى يجب أن نقوم بها اذا كانت فى عقولهم من قبل . غير أن جواب افلاطون هو ان المدرس عندما يشرح نظرية رياضية للطفل فان الطفل يفهم مباشرة المقصود وهو يتبين الأمر بنفسه ولكن اذا شرح المدرس أن ليشبونه واقعة على نهر تاجوس فان الطفل لا يستطيع أن يتبين بنفسه صحة الامر .

فعليه اما ان يعتقد فى كلمة المدرس أو عليه ان ينطلق ويتبين المسألة بنفسه . وفى هذه الحالة تنبث المعرفة من عقل الى آخر حقا . ان المدرس ينقل للطفل المعرفة التى لا يمتلكها لكن النظرية الرياضية ماثلة من قبل فى عقل الطفل ولا تتألف عملية التدريس الا فى جعله يتبين ما يعرفه من قبل بالامكانية ، وما عليه الا أن ينظر فى عقله ليجدها . وهــذا هو ما نقصده بقولنا ان الطفل يتبين الأمر بنفسه .

ويحــاول افلاطون فى محــاورة (مينون) أن يعطى برهانا تجريبيا لرأية فى التذكر . فيتصور سقراط وهو يتحدث الى عبد صغير ليست لديه تربية فى مجال الرياضة ولا يعرف ما هو المربع وعن طريق التساؤل البارع يستخلص سقراط من عقل الغلام نظرية عن خصائص المربع . وتقوم الحجة على أن سقراط لا يقول له شيئا على الاطلاق وهو لا يبث فيه اية معلومة بل كل ما هنالك انه يوجه الاسئلة ومن ثم فان معرفة الغلام بالنظرية لا ترجع الى تعليم سقراط ولا ترجع الى الخبرة . انها لايمكن أن تكون الا تذكرا .ولكن اذا كانت المعرفة تذكرا فيمكننا أن نتساءل ، لمــاذا لا نتذكر فى التو ؟ لماذا هذه العملية المضنية للتعليم فى الرياضة ضرورية ؟ لأن النفس وقد هبطت من عالم المثل الى الحسم لها معرفتها التى انمحت أو تغيرت بغرقها فى الحسى . لقد نسيت أو قد لا يكون فيها الا تذكر معتم وخافت للغاية . الهذا يجب أن تذكر بها ومن ثم فلابد من مجهود كبير لاسترجاع الافكار شبه الضائعة الى العقل ثانية . وعملية التذكر هى التعليم .

وبطبيعة الحال يرتبط بهذا مذهب التناسخ الذى استمده افلاطون — دون شك — من الفيثاغوريين . ومعظم تفاصيل مذهب افلاطون فى التناسخ مجرد أسطورة ، وهو لا يقصدها بجدية كما يتضح من انه يدلى بقدر مختلف وغير متماسك من هذه التفاصيل فى المحاورات المختلفة . وما يعتقده — على الارجح — يمكن تلخيصه على النحو التالى : ان النفس لها وجودها السابق كما انها خالدة ومسكنها الطبيعى هو عالم الكل حيث كانت تعيش من قبل بــدون الجسم فى تأمل خالص للمثل . ولكن لما كانت تربطها وشائج بعالم الحس فانها تهبط فى جسم وبعد الموت

فان الانسان اذا كان قد عاش حياة طيبة واذا كان بصفة خاصة قد احرز معرفة بالمثل والفلسفة فان النفس تعود الى مستواها الجميل فى عالم المثل الى ان تعود بعد فترة طويلة الى الارض من جديد فى جسم . ومن يرتكبون الشر يعانون بعد الموت من الجزاءات القاسية ويتجسدون من جديد فى جسم أدنى من جسمهم . ويمكن للرجل ان يصبح امراة بل يمكن الناس اذا كانت حياتهم حسية للغاية ان يستقروا فى اجسام الحيوانات.

(٥) فلســفة الاخــلاق

(أ) فلسفة اخــلاق الفرد

وكما ان نظرية المعرفة عندافلاطون تبدأ بالجانب السلبى المخصص لتفنيد النظريات الزائفة عن ماهية الحقيقة ، فان الامر كذلك بالنسبة لنظريته فى الاخلاق فهى تبدأ بجانب سلبى مقصود به أن يفند النظريات الزائفة عن ماهية الفضيلة .وهذان القسمان السلبيان فىفلسفة افلاطون يتطابقان فى كــل شىء . فلما كان مشغولا حينذاك باظهار أن المعرفة ليست هى الادراك الحسى كما ظن بروتاجوراس فانه الان يلح على ان الفضيلة ليست هى اللذة . وكمــا أن المعرفة ليست مجرد الظن الحق فان الفضيلة ليست مجرد السلوك السليم والقضيتان القائلتان أن المعرفة هى الادراك الحسى وأن الفضيلة هى الاذة ليستا فى الحقيقة الا المبدأ نفسه مطبقا على مجالين مختلفين للفكر فعند السوفسطائيين ان ما يبدو حقا للفرد هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا مساو لقولنا أن المعرفة هى الادراكالحسى فمرةأخرى أن ما يبدو انهحق الفرد عند السوفسطائيين هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا عــين قولنا أن من الحق بالنسبة لكل فرد أن يفعل ما يرغب فيه ، فالفضيلة هنا تتحدد على انها لذة الفرد . وهذه النتيجة للمبادىء السفسطائية يستخلصهعدد كبير من السفسطائيين انفسهم ثم بعد هذا نجده عند القورينائيين .

ولما كانت هاتان القضيتان هما فى الواقع مبدأ واحد فان ما قاله افلاطون بشأن تغيير القضية الاولى هو نفسه تفنيده للقضية الثانية والنظرية الاخذة بأن الفضيلة هى اللذة لهــا التأثير التدميرى نفسه على الاخلاق الموجود فى النظرية القائلة ان المعرفة هى الادراك الحسى فهذا له تأثير مدمر على الحقيقة . ويمكننا أن نوجز حجج افلاطون .

(١) كما أن النظرية السوفسطائية فى الحقيقــة تدمر الحقيقــة الموضوعية فان الراى القائل بأن الفضيلة هى لذة الفرد انما يدمر موضوعية الخير ، فلا شىء خير فى ذاته ، والأشياء لا تــكون خيرة الا بالنسبة لى أو بالنسبة لك ، ومن ثم ستترتب على هذا نسبية اخلاقية مطلقة فيها تختفى فكرة معيار موضوعى للخيرية أختفاء تاما .

(٢) هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر ، فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ولما كانت لذة الفرد هى عدم لذة الآخر فان الشىء الواحد يكون خيرا وشريرا فى الوقت نفسه ، خيرا بالنسبة لشخص وشريرا بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لن يتمايز الخير عن الشر وسيكون سواء .

(٣) اللذة هى اشباع لرغباتنا ، والرغبات هى مجرد مشاعر ، ولهذا فان هذه النظرية تؤسس الاخلاقيات على الشعور والوجدان . غير ان الاخلاقيات الموضوعية لايمكن أن تتاسس على ما هو جزئى بالنسبة للافراد .

فاذا كان القانون الخلقى سيكون قانونا منطبقا على الجميع فانه لا بد أن يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس أجمعين الا وهو العقل الكلى .

(٤) أن غاية النشاط الأخلاقى يجب أن تقع داخل الفعل الأخلاقى لا خارجه . ان الاخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بما هو صواب من أجل شىء آخر . يجب أن نقوم هو صواب لأنه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية فى ذاتها .

لكن النظرية السوفسطائية تضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ففى رايها ان علينا أن نفعل ما هو صواب لا من أجل انه صواب من أجل اللذة ، ومن ثم فان الاخلاقيات لا تكون غاية فى ذاتها بل مجرد وسيلة نحو غاية أبعد .

لهذا فان الفضيلة ليست هى اللذة بقدر ما أن المعرفة ليست هى الادراك الحسى . كما أن المعرفة ليست الظن الصواب فان الفضيلة ليست هى الفعل الصواب . ان الظن الصواب قد يتاسس على أسس خاطئة والفعل والصواب قد يتم على اسس خاطئة ، ومن اجل الفضيلة الحقة لا يجب أن نعرف فحسب ما هو الحق بل لماذا هو حق أيضا . الفضيلة الحقة هى الفعل الحق المنطلق من فهم عقلانى للقيم الحقة .

ومن ثم تظهر فى فلسفة افلاطون تفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية . الفضيلة الفلسفية تتأسس على العقل وتفهم المبدأ الذى على أساسه تسلك ، وهذه الفضيلة — فى الحقيقة — فعل محكوم بالمبادىء . والفضيلة الاعتيادية هى الفعل الحق المنطلق من اى أسس اخرى مثل العادة والمألوف والتقاليد والدوافع الخيرة والمشاعر الريحية والخيرية الغريزية هنا نجد ان الناس يفعلون الصواب لمجرد ان الاخرين يفعلونه ، لانه شىء معتاد وهم يفعلونه دون أن يفهموا أسبابه — وهذه هى فضيلة المواطن الامين العادى ، فضيلة الشخص « المحترم » ، انها فضيلة النحل والنمل الذى يسلك كما لو كان بشكل عقلانى لكن بدون فهم لما يفعله . ويلاحظ افلاطون — بنوع من الفكاهة المقصودة دون شك — أن مثل هؤلاء الناس قد يجدون انفسهم فى الحياة الاخرى وقد ولدو كنحل وكنمل . وافلاطون لاينكر الفضيلة الفلسفية على جماهير الناس بل ينكرها حتى على خيرة السياسين رجالات الدولة فى اليونان .

ولما كانت الفضيلة الحقة هى الفضيلة التى تعرف ما تستهدفه فان معرفة طبيعة الهدف الاقصى يصبح المسألة الكبرى فى فلسفة الاخلاق . ما هى غاية النشاط الخلقى ؟ لقد تبين لنا الآن ان الغاية يجب ان تقع فى داخل الفعل الخلقى لا خارجه . وغاية الخير هى الخير . فما هو — اذن — الخير ؟ ما هو الخير الاقصى ؟ .

هنا صيحة تحذير قبل أن ندخل فى تفاصيل هذه المسألة . ان افلاطون يتحدث كثيرا عن النشاط الخلقى كله على انه يستهدف وينتهى فى (السعادة) وحسب رنين الكلمة المحدثة فى آذاننا قد نظن ان افلاطون من اصحاب مذهب المنفعة العامة فالمنفعة العامة عند بنتام وجون ستيوارت مل تتحدد بانها تضع غاية الاخلاقيات فى السعادة . ومع هذا لم يكن افلاطون من اصحاب مذهب المنفعة العامة ولكان سيندد دون أدنى تردد بنظرية مل وكان سيجدها متطابقة من ناحية المبدأ مع المذهب السوفسطائى القائل بأن اللذة هى غاية الفضيلة . والاختلاف الوحيد هو انه على حين يوحد السوفسطائيون بين الفضيلة ولذة الفرد فان مل يجعل الفضيلة هى لذة المجموع فعند مل ان الفعل الحق

هـو الـذى يفضى الى « اكبر قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس » وبطبيعة الحال من الناحية العملية هنا اختلاف هائل لكن المبدأ معترض عليه على السواء لانه مثل النظرية السوفسطائية يؤسس الاخلاقيات على مجرد الشعور بدل أن يؤسسها على العقل ولانه يضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ذاتها . ومع هذا فان صياغة مل القائلة ان غاية الاخلاق هى السعادة تبدو هى نفسها صياغة افلاطون . فاين اذن الفرق ؟

الحقيقة قائمة فى أن ما يسميه مل السعادة يسميه افلاطون اللذة. ان اللذة هى اشباع رغبات الانسان سواء كانت رغبات نبيلة او رغبات خسيسة اذن ماهى السعادة ؟ لايمكن تحديدها الا على أنها الرفاهية المتناغمة العامة للحياة . فلا يكون الانسان سعيدا الا ذلك الانسان الذى تكون نفسه فى الحالة التى يجب أن تكون عليها وهذا يعنى الانسان العادل والخير والاخلاقى ، أن السعادة لا شأن باللذة . فاذا استطعت ان تتصور انسانا عادلا ومستقيما ومع هذا مثقل بكل تعاسةوبؤس ممكن وحيثلا توجد أية لذةفىحياته فان مثلهذا الانسانلايزال سعيداباالاخلاق. السعادة اذن عندافلاطون هىمجرداسمآخر للخير الاقصى . وعندما يقول افلاطون ان الخير الاقصى هو السعادة فانه لايقول لنا شيئا عنها . أن كل ماهنالك هو مجرد اسم جديد . ولايزال أمامنا أن نتساءل ماهو الخير الاقصى ؟ ماهى السعادة ؟

وجواب افلاطون — شأن كل فلسفته الاخلاقية فى الحقيقة — ليس سوى تطبيق للنظرية المثل . ولكننا نستطيع أن نميز هنا تيارين للفكر مختلفين وغير متناسقين الىحد ما وهما يوجدان جنبا الىجنبعند افلاطون ويناضلان لكى يتسيد احدهما على الاخر . وكلا التيارين يعتمد على نظرية المثل . اولا نجد أن المثال فى فلسفة افلاطون هو الحقيقة الوحيدة ، وموضوع الحس غير حقيقى وكل مايفعله هو ان يعتم ويغبش رؤية النفس للمثل . ان المادة هى ذلك الذى يعترض النشاط الحر للمثال،والموضوعات الحسية تخفى المثال من انظارنا،ولهذا فان عالم الحس شرير كله ، والفضيلة الحق يجب ان تقوم فى الهرب من عالم الحس والابتعاد عن شئون العالم بل وحتى عن جمال الحواس الى هدوء التأمل الفلسفى فاذا كانهذا هو كلشىء فان الفلسفة التىهى معرفةالمثل ستكون المكون الوحيد للخير الاقصى . ولكن من الممكن النظر الى موضوعات الحس فى ضوء جديد فهى بعد كل شىء نسخ للمثل وافلاطون مضطر اذن بسبب هذه الفكرة الى السماح بقيمة معينة لعالم الحس وشئونه وجماله .

ونتيجةعدم التناسقهذا على اية حال انظل افلاطون انسانا وواسع الافق فهو لم يدع الى التباعد الانانى المطلق واللجوء الى الفلسفة الى مثال الزهد الضيق الافق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة ولايسمح بالقيمة الا لما هو (عملى) . لقد ظل مخلصا لمثال الحياة اليونانى كتلاعب متناغم بكل الملكات حيث لا يغفر جانب فى الانسان على حساب الجوانب الاخرى .

والنتيجة ان الخير الاقصى عند افلاطون ليس غاية واحدة بل هو مركب مؤلف من اجزاء اربعة : اول هذه الاجزاء واكبرها هو معرفة المثل كما توجد فى ذاتها . ثانيا : تأمل المثل كما تكشف نفسها فى عالم الحس ، ومحبة وتقدير كل ماهو جميل ومرتب ومتناغم ثالثا : اقامة العلوم المختلفة والفنون الخاصة . رابعا : الانغمار فىاللذات النقية البريئة الخالصة للحواس وبطبيعة الحال مع استبعاد ما هو وضيع وشرير .

وعند افلاطون مذهب خاص أيضا فى الفضيلة . فكما ذكرنا من قبل لقد ميز بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة المعتادة ولم يعز قمية مطلقة الا للفضية الفلسفية .وعلى اية حال لم ينكر وجود قيمة نسبية للفضيلة المعتادة طالما انها وسيلة نحو الفضيلة الحقة لقد راى افلاطون ان الانسان لا يستطيع ان يرقى دفعة واحدة الى مصاف الفضيلة العقلانية ولابد انه يحتاج الى ان يمر من خلال مرحلة تمهيدية من الفضيلة المعتادة المالوفة ، وفى الانسان الذى لم يستيقظ فيه العقل بعد ، يجب بث العادات والصفات الطيبة وذلك حتى اذا جاء العقل يمكنه ان يجد الاساس معدا .

لقد ذهب سقراط الى ان الفضيلة واحدة ، وافلاطون فى كتاباته الاولى اعتنق هذا الراى . ولكنه بعد ذلك تبين له ان كل ملكة فى الانسان لها مكانتها ووظيفتها والممارسة الحقة لوظيفتها هى الفضيلة . وعلى اية حال لم يتخل عن وحدة الفضيلة تماما بل آمن بان وحدتها متعارضة مع كثرتها . ان هناك اربعة فضائلاساسية ثلاثةمنها تتفق مع أجزاءالنفس الثلاثة والفضيلة الرابعةهى وحدة الاجزاء الثلاثة الاخرى وفضيلة العقل هى الحكمة ، وفضيلة النصف

النبيل فى النفس الفانية هى الشجاعة وفضيلة النصف الخسيس القائم على الشهوات هو الاعتدال او ضبط النفس حيث تسمح الانفعالات أن يدبرها العقل والفضيلة الرابعة وهى العدل تقوم الثلاثة الاخرى. ان العدل يعنى التناسب والتناغم وتنشا من النفس عندما تؤدى الاجزاء الثلاثة كلها وظائفها وتتآزر مع بعضها البعض .

ويمكننا أن نضيف الى هذا الكلام عن الفضائل — اذا اتبعنا زيلر — بعضا من آراء افلاطون عن تفاصيل الحياة وفى البداية رايه فى النساء والزواج. وهنا لا يرتفع افلاطون عن مستوى الاخلاق اليونانية العادية فليس لديه شىء اصيل خاصة يقوله بل يعكس آراء عصره. وهو يعد النساء ادنى من الرجال، زيادة على ذلك فان الراى الحديث عن المراة باعتبارها مكملة للرجل ومالكة لفضائل خاصة هى الفضائل النسائية التى تنقص الرجال كان غريبا عن أفلاطون والفرق بين الرجال والنساء هو — فى رايه — فرق فى الدرجة لا فى النوع، والاختلاف الخاص الوحيد بين الجنسين هو الاختلاف الفيزيائى . وهم من الناحية الروحية سواء فيما عدا أن النساء ادنى، وهنا لايحجب افلاطون عن النساء التربية نفسها التى للرجال فهو يعلمهن بنفس الطريقة لكن هذا يتضمن فرض الاثقال نفسها عليهن، وحتى الواجبات العسكرية ليست خارج مجال النساء .

وتنبع آراؤه فى الزواج من نفس المبدأ، فلما كانت المراة ليست مكملة للرجل فانها غير ملائمة لرفقته باى معنى خاص ومن ثم فان مثال الرفقة الروحية غائب عن رأى افلاطون فى الزواج وموضوعه الوحيد — فى راية — هو حمل الاطفال وولادتهم . والرفيق الطبيعى للرجل ليس المراة بل الرجل الاخر . ولهذا فان مثال الصداقة يحل محل المثال الروحى للزواج عند افلاطون بل وعند القدماء بصفة عامة .

وافلاطون لايندد بالعبودية وهو لايعنى نفسه لتبريرها لانه يعتبرها حقة بشكل واضح لايحتاج الى تبرير . وكل ما يمكن أن يقال انه يطالب بمعاملة انسانية وعادلة للعبيد مع الشدة وعدم ادخال العاطفة .

فاذا كان افلاطون فى هذا المضمار لم يتجاوز الراى اليونانى فى الحياة فانه قد تجاوزهم فى مسالة واحدة على الاقل . لقد كان الراى الشائع فى عصره

هو أن يكون الانسان طيبا مع اصدقائه وشريرا مع أعدائه.وأفلاطون يهاجم هذا صراحة فليس أمرا حسنا ان نفعل الشر بل على الانسان بالاحرى أن يفعل الخير مع أعدائه ومن ثم يحولهم الى أصدقاء . ومقابلة الشر بالخير هو مبدأ أفلاطونى لايقل عن كونه مبدأ مسـيحيا .

(ب) الــدولة :

ننتقل من فلسفة أخلاق الحياة الفردية الى فلسفة أخلاق الجماعة . وليست (جمهورية) أفلاطون محاولة لتصوير كمال خيالى وغير واقعى . أن هدفها تأسيس السياسة على نظرية المثل بتصوير مثال الدولة.لهذا فان هذه الدولة ليست غير واقعية بل هى الدولة الحقيقية الوحيدة وحقيقتها هى أساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل .

ونستطيع ان نتتبع هنا ايضا تيارى الفكر نفسيهما كما حدث فى فلسفة أخلاق الفرد . فمن جهة نجد انه لمـا كان المثال وحده هو الحقيقى فان العالم الموجود مجرد وهم وخدمة الدولة لايمكن أن تكون الحياة المثالية للانسـان العقلانى والانسحاب الكامل من العالم الى مجال المثل هو هدف أكثر نبلا واهداف السياسى العادى — بالمقارنة مع هذا — ليست سـوى فقاعات فارغة . وبالرغم من ان الفيلسوف هو وحده المخول له ان يحكم الا أنـه مع هذا لن يقوم بهذه المهمة فى الدولة الا تحت الارغام.ففى الدول السياسية على نحو ما توجد فى العالم يعيش الفيلسوف بجسمه لكن نفسه غريبة جاهلة بمعاييرها لاتتحرك بطموحاتها.غير أن التيار الفكرى الاخر هو الاعلى عندما يقال لنا ان الفرد فى الدولة وحدها فان قدرته وحدها كمواطن وككائن اجتماعى تحصل على الكمال . ومن الممكن التوفيق بين هذين الرأيين . فاذا كانت مثل الدولة والفلسفة تبدو غير متناسقة فانه يمكن التنسيق بينها بملاءمة الدولة للفلسفة يجب ان تكون لدينا دولة تتأسس على الفلسفة والعقل.وحينئذ فقط يمكن للفيلسوف ان يسكن فيها بنفسه وبجسمه أيضا على السـواء ، وحينئذ فقط يمكن للفرد او للدولة ان يصل الى الكمال.وان تأسيس الدولة على العقل هو النغمة الاساسية فى السياسة عند أفلاطون .

وهذا يعطينا — أيضا — مفتاحا لمشكلة : ماهى غاية الدولة ؟ لماذا يجب ان تكون هناك دولة أصلا ؟وهذا لا يعنى كيف ظهرت الدولة فى التاريخ؟ نحن لا نبحث عن العلة بل عن الاقتضاء أو الغاية من الدولة . ان غاية الحياة

كلها هى الحكمة والفضيلة والمعرفة.والفرد بدون عون يستطيع ان يصل الى هذه الغايات،بل بالدولة وحدها يمكن لهذه الغيات أن تهبط من السماء الى الارض . وغاية الدولة هى الفضيلة والسعادة (لا اللذة) للمواطنين . ولما كان هذا ممكنا فحسب من خلال التربية فان الوظيفة الاولية للدولة هى وظيفة تربويــــة .

لما كان على الدولة ان تتاسس على العقل فان قوانينها يجب أن تكون عقلية،والقوانين العقلية لا تتم الا بالناس العقلانيين،اى الفلاسفة!يجب على الحكــام ان يكونوا فلاسفة . ولما كان الفلاسفة قلة فيجــب أن تكون لدينا ارستقراطية لا بالميلاد أو الثروة بل بالعقل .والمبدأ العامل الوحيد للدولة هو العقل والمبدا الثانى هو القوة . فلا يجب أن نتوقع أن الجماهير اللاعقلانية ستخضع راغبة للقوانين العقلية ، بل يجب فرضها . ولما كان عمل العالم يجب أن يستمر فان المبدأ العامل الثالث هو العمل . والفلاطون يؤمن بمبدأ تقسيم العمل وهو يخصص لكل وظيفة من هو مهيا لها .وعلى هذا فمقابل المبادىء العاملة الثلاثة توجد ثلاث طبقات او طوائف اومهن. ان العقل يتجسد فى الحكام — الفلاسفة ، والقوة تتجسد فى المحاربين والعمل يتجسد فى الجماهير . ويقوم تقسيم وظائف الدولة على التقسـيم الثلاثى للنفس . فمقابل النفس العقلانية الحكام الفلاسفة ، ومقابل النصف الانبل من النفس الفانية المحاربون ، ومقابل النفس الشهوانية الجماهير. ومن ثم فان الفضائل الرئيسية الاربع تمت الى الدولة من خلال آداء الطبقات الثلاث.وفضيلةالحكام الفلاسفةهى الحكمة،وفضيلة المحاربين هى الشجاعة، وفضيلة الجماهير هى الاعتدال . والتآزر المتناغم لهذه الفضائل الثلاث يفضى الى العــدالة .

ولا يجب على الحكام ان يكفوا عن ان يكونوا فلاسفة،فمعظم وقتهم يجب ان ينفقوه فى دراسة المثل والفلسفة ولاينفقون الا جــانبا صغيرا من وقتهم على شئون الحكم ، وهذا ممكن بفضل النظام الموضوع ، فأولئك الذين لاينشغلون فى وقت ما بشئون الحكم ينشغلون بالفكر . ومهمة المحاربين هى حماية الدولة ضد الاعداء الخارجيين وضــد الدوافع اللاعقلانية لجماهير مواطنى الدولة والمحاربون سيكون واجبهم الرئيسى فرض عقائد الحكـــام —

الفلاسفة على الجماهير . والجماهير تنشغل بالتجارة والاتجار والزراعة . والحكام – الفلاسفة والمحاربون محظور عليهم أن ينشغلوا بالتجارة أو الزراعة التى ينظر اليها افلاطون باحتقار لاشك فيه باعتباره ارستقراطيا يونانيا.ومرتبة المواطن لا تتحدد بالميلاد او بالاختيار الفردى ،ولا يستطيع الفرد أن يختار وظيفته ،فهذا يحدده مسئولو الدولة الذين يقيمون قرارهم على قدرات الفرد .ولما كان عليهم أيضا ان يحددوا العدد المطلوب لكل مرتبة فان هؤلاء القضاة يتحكمون ايضا فى موعد الاطفال فالاباء لا يحق أن يكون لهم أطفال وقتما يشاؤون والجزاء مطلوب من الدولة .

ولما كانت غاية الدولة هى فضيلة المواطنين فان هذا يتضمن القضاء على ماهو شرير وتشجيع ماهو خير.وحتى يتحقق القضاءعلى الشر يجب القضاء على اطفال الاباء السيئين أو النسل الذى لم يلق جزاءه من الدولة.

وليس مسموحا بالمثل للاطفال الضعفاءوالمرضى أنيعيشوا.والتشجيع الايجابى للخير يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة . والاطفال منذ سنواتهم الاولى لا يمتون الى آبائهم بل للدولة .ولهذا يجب أن ينزعوا دفعة واحدة من حضن آبائهم ونقلهم الى حضانات الدولة ولما كان الاباء لا يجب الا تكون لهم ملكية أو اهتمام بهم فانه تتخذ الوسائل الصارمة حتى يتبين المسئولون بعد نقل الاطفال للحضانات العامة ان الاباء لن يتمكنوا من تمييز أطفالهم. وكل تفاصيل البرامج التربوية تصدرها الدولة . وعلى سبيل المثال فان الشعر لا يسمح به الا فى شكل واهن . ومن بين الانواع الشعرية الثلاثة : الملحمى والدرامى والغنائى يخطر شعر الملاحم والدراما من الدولة وذلك لانها أدوات قوية لترويج الشر وهى تصور لا أخلاقية الارباب . ولايسمح الا بالشعر الغنائى مع تحفظ شديد . والموضوع والشكل بل وحتى الوزن انما تحددهما السلطات المختصة . ولا يعترف بالشعر انه ذو قيمة فى ذاته باعتبار أن له تأثيرا خلقيا تربويا . لهذا فان القصائد كلها يجب أن تبث الفضيلة على نحو صارم .

وغير مسموح فى رأى افلاطون أن تكون للفرد مصلحة بمعزل عن مصالح الدولة .والمصالح الخاصة تتصادم مع مصالح الجماعة ولهذا يجب استئصالها والفرد لايستطيع أن تكون له ملكية سواء الاشياء المادية او افراد اسرته ، فهنا جماعية السلع وجماعية الزوجات وملكية الدولة للاطفال منذ مولدهم .

(٦) آراء حول الفن

يعد علم الجمال فى الازمنة الحديثة قسما منفصلا من الفلسفة ولم يكن الحال هكذا فى زمن افلاطون ، ومع هذا فان آراءه فى الفن لايمكن أن تكون مناسبة فى الجدل أو الفيزياء أو الاخلاق . ومن جهة أخرى لايمكن تجاهلها وليس هناك سوى تناولها كنوع من التذييل على فلسفته . وليست لافلاطون نظرية منهجية مذهبية فى الفن وكل ماهنالك آراء متناثرة أهمها هو ما ستذكره الان .

تقوم معظم النظريات الحديثة عن الفن على الرأى القائل أن الفن غاية فى ذاته وان الجميل كشىء جميل له قيمة مطلقة لا مجرد قيمة لغاية أخرى . وفى هذا الراى يعترف بالفن كشىء مستقل ذاتى فى مجاله لاتحكمه لاقوانينه ولايحكم عليه الا بمعاييره . ولايمكن أن يحكم عليه كما يعتقد الروائى الروسى المعاصر ليون تولستوى بمعيار الاخلاقيات . ان الجميل ليس وسيلة للخير ، وهما قد يتطابقان فى الحقيقة لكن لا يمكن الاقرار بتطابقهما الا بعد الاقرار باختلافهما ولا يمكن لاحدهما أن يكون تابعا للاخر .

وهذه النظرة للفن ليس موضع على الاخلاق فى تفكير افلاطون ، فالفن عنده تابع لكل من الاخلاق والفلسفة . ان تبعيته للاخلاق انما نتبينها من محاورة (الجمهورية) حيث لايسمح الا بالشعر الذى يروج للفضيلة وبسبب انه يروج للفضيلة . لا يعد تبرير كافيا للقصيدة أن تكون جميلة فالقصائد ممنوعة سواء كانت جميلة أم لا اذا لم تخدم أغراض الاخلاقيات . ومن ثم نجد الفكرة المحالة وهى تحكم الدولة فى ممارسته حتى فى تفاصيله . ولم يخطر على بال افلاطون أن هذا سيؤدى الى القضاء المبرم على الفن واذا كان قد خطر له فانه لم يعبأ بهذا ، فان الشعر اذا لم يكن يوجد تحت نير الاخلاقيات فلا يجب ان يسمح به على الاطلاق . أما أن الفن ليس سوى مجرد وسيلة الفلسفة فانها مسالة اكثر بداهة ان غاية التربية كلها هى معرفة المثل وكل موضوع آخر مثل العلم والرياضة والفن لايندرج فى البرنامج التربوى الا كاعداد لتلك الغاية . وهى ليست لها قيمة فى ذاتها ويتضح هذا من تعاليم (الجمهورية) ويتضح اكثر من محاورة المأدبة حيث ينتهى حب الموضوعات الجميلة فى غاية لا فى ذاتها بل فى الفلسفة .

والتقدير الادنى الذى يكنه افلاطون للفن يبدوفىنظريته عن الفن باعتباره محاكاة واشاراته المليئة بالازدراء لطبيعة العبقرية الفنية . ان الفن عنده ليس الا محاكاة ، انه نسخ لموضوع من موضوعات الحواس وهذا ليس الا نسخا لمثال ومن ثم فـــان العمل الفنى ليس الا نســـخة لنسخة . وافلاطون لايتبين ابداعية الفن . وهذه النظرة من المؤكد انها خاطئة ، فاذا كانت اهداف الفن هى مجرد المحاكاة فان الصورة الفوتوغرافية ستكون هى افضل الصور حيث انها اكثر النسخ دقة بالنسبة لموضوعها . اما مافشل افلاطون فى تبينه هو ان الفنان لاينسخ موضوعه بل يضفى عليه طابعا مثاليا ، وهذا يعنى انه لايتبين الموضوع ببساطة كموضوع ، بل ككشف عن المثال انه لايرى الظاهرة بعينى انسان آخر ، بل ينفذ من الاطار الحسى ويعرض المثال وهو يشع من خـــلال ستائر الحس .

والنقطة الثانية هى تقييم افلاطون للعبقرية الفنية فالفنان لايعمل بالعقل بل بالالهام انه لايخلق ولايجب ان يخلق الجميل بالقواعد او بتطبيق المبادىء بل بعد خلق العمل الفنى يكتشف الناقد القواعد فيه . وهذا لايعنى ان اكتشاف القواعد زائف بل يعنى ان الفنان يسير بمقتضاها دون وعى وبشكل غريزى فاذا مثلا آمنا بقول ارسطو ان موضوع التراجيديا هو تطهير القلب عن طريق الخوف والشفقة فاننا لانعنى ان كاتب التراجيديا ينطلق عامدا لتحقيق هذه الغاية انه يفعل هذا دون ان يعرف او دون ان يقصد . وهذا النوع من الدافع الغريزى نسميه الهام الفنان . ان افلاطون يدرك تماما هذه الحقائق لكنـــه ابعد ما يكون عن اعتبار الالهام شيئا رائعا فانه يعتبره — على العكس — شـــيئا منحطا نســـبيا لانه غير عقلى . انه يســـميه « الجنـــون الالهـــى » ، وهو الهى حقا لان الفنان ينتج الاشياء الجميلة لكنه جنون لانه هو نفسه لا يعرف كيف او لماذا فعل هذا . ان الشاعر يقول اشياء حكيمة وجميلة لكنه لايعرف السبب فى انها حكيمة وجميلة .كل ماهنالك انه يشعر ولايفهم اى شىء لهـــذا فان الهـــامه ليس على مستوى المعرفة بل على مستوى الظن الصادق فحسب الذى يعرف ماهو حق ولكنه لايعرف السبب فى انه حق .

وهكذا نجد ان آراء افلاطون فى الفن ليست مرضية . انه على حق دون شك فى ادراجه الالهـــام فى مرتبة أدنى من العقل والفـــن فى مرتبة أدنى من

الفلسفة والمناقشات المعتادة عما اذا كان الفن أو الفلسفة هو الافضل ، وما اذا كانت العاطفة أو العقل هو الاسمى لهى مناقشات عقيمة لان المتناقشين لايعلون الا من شأن تخصصاتهم . فالانسان ذو المزاج الفنى طبيعى ان يفضل الفن ويقول أنه الاعلى . والفيلسوف يعنى من شأن الفلسفة على الفن لالشيء الا أنها هوايته الخاصة .ومثل هذه المناقشة عقيمة . ويجب ان تتقرر المسالة وفق مبدأ ما والمبدأ واضح تماما . ان موضوع الفن والفلسفة شيء واحـــد هو استيعاب المطلق او المثال ، والفلسفة تستوعبه كما هـــو فى ذاتـــه أى كفكر . والفن يستوعبه فى مجرد الشكل الحسى ، أما الفلسفة فتستوعبه فى حقيقته والفن يستوعبه بطريقة غير حقيقية . اذن الفلســـفة هى الاعلى . ولكن بينما اى فلسفة حقيقية للفن يجب أن تعترف بهذا فـــانها لايجب أن تفسره على أن الفن مجرد وسيلة للفلسفة .انه يجب بشكل ما ان يجـــد مكانا للاعتراف بالحقيقة القائلة أن الفن هو غاية فى ذاتهـــا وفى هذا يكمن فشل أفلاطون .

وارسطو الذى ليست لديه شرارة القدرة الفنية فى تاليفه والذى كتاباته من أصرم التآليف العلمية كان أكثر عدلا للفن عن افلاطون ونظريته اكثر اقتناعا . ان افلاطون هو نفسه فنان عظيم لكنه غير منصف بالمرة للفن . والسبب فى هذا ان أرسطو منصف للفن هو انه لم يكن فنانا . فلما كان مجرد فيلسوف فان كتاباته علمية وغير فنية . وهذا يمكنه من تبـــين الفن كمجال منفصل ومن ثم يتبينه على أن جدارته الخاصة . اما افلاطون فلم يستطع ان يبقى على الاثنين منفصلين . ان محاوراته هى أعمال فنية وفلسفة معا . لقد تبينا من قبل أن هذه الحقيقة لها تأثير سيء على فلسفته فقد جعلته يخضع الاساطير الشعرية للتفسير العلمى . والان ها نحن نتبين انه مارس تأثيرا سيئا مماثلا على آرائه فى الفن . ان ممارسته كفيلسوف ـــ فنان هى أن يستخدم الفن الادبى كوسيلة ـــ فحسب للتعبير عن الافكار الفلسفية ، وهذا يلون نظرته الكلية للفن ، فالفن عنده ليس سوى وسيلة للفلسفة وهذا هو الجذر الاصلى لكل نظرته فى هذا الموضوع

(٧) تقييم نقدى لفلسفة افلاطون

فاذا أردنا أن نكون تقييما منصفا لقيمة فلسفة أفلاطون فلا يجب ان نصب نقدنا على النقاط الثانوية والتفاصيل الخارجية والخطـــوط الخارجية للمذهب ، بل يجب أن ننفذ الى القلب ونحكم على لبه . فوسط الكم الهائل من الفكر الذى قال به افلاطون فى جميع اقسام التامل نجد ان الاطروحة المحورية للمذهب كله هى نظرية المثل . وكل شىء عـــداها مشتق من هـــذا . ان نظريته فى الفيزياء وفلسفته الاخـــلاقية ونظريته السياسية وآراءه فى الفن تنبع من هذه النظرية الحاكمة . هنا اذن يجب ان نتطلع الى جدارات مذهب أفلاطون وأوجه النقص فيه .

ان نظرية المثل ليست شيئا تقفز فجاة فى العالم من عقل افلاطون ، فلها جذورها فى الماضى . وكما اوضح ارسطو فانها نتيجـــة التحديدات الايلية والهيرقليطية والسقراطية . وعلى ايـــة حال نمـــت اساسا من التفرقة بين الحس والعقل وهى خاصية عند المفكرين اليونان منـــذ ايام بارمنيدس . لقـــد كان بارمنيدس اول من أكـــد هـــذه التفرقة وعلمنا ان الحقيقة تتأسس بالعقل وان عـــالم الحس هو عـــالم وهمـــى . وكان هيرقليطس وحتى ديمقريطس من دعاة العقل ضد الحس . وجاءت الازمة مع السوفسطائيين الذين حاولوا القضاء على التفرقة كلها وتأسس المعرفة كلهـــا على الاحساس وهـــذا مبعث المعارضة لهمـــا من جانب سقراط وافلاطون ، فقد وقف سقراط ضدهم وقال ان المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم والعقل : واضاف افلاطون الى هذا ان المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل حقيقة ميتافيزيقية ، وهذا هـــو جوهر نظرية المثـــل . ان كل فلسفة تقوم بمحاولة منهجية لحل لغز الكون تبدأ بالضرورة بنظرية طبيعة تلك الحقيقة المطلقة والقصوى التى منها يســـتمد الكون . هذه الحقيقـــة المطلقة سنسميها بكل بساطة المطلق . ونظرية افلاطون هى ان المطـــلق يتألف من المفاهيم ، فالقول أن المطلق هو العقل هو الفكر هو المفاهيم . هو الكلى ليس سوى اربعة تعابير مختلفة عن النظرية نفسها . اما قضية المطلق هو العقل فانها هى الاطروحة الاساسية لكل المثالية . ومنـــذ افلاطون وهناك عدة مذاهب مثالية كبرى فى الفلسفة . واعتبار المطلق

هو العقل انما هو التعاليم المحورية فيها جميعا ، لهذا فان افلاطون هو المؤسس والمشرع لكل المثالية ، وهذا هو يعطيه مكانته الكبرى فى تاريخ الفلسفة . أن كون المطلق هو الفكر الكلى هو ما ساهم به افلاطون فى التامل الفلسفى فى العالم وهذا هو تاجه المشرف .

ولكن علينا أن نغوص الى حد ما فى التفاصيل فعلينا ان نتبين الى اى حد طبق هذا المبدأ بنجاح على المشكلات الكبرى للفلسفة . وأنا فى كلامى عن الايليين قلت ان اية فلسفة ناجحة يجب ان تحقق شرطين على الاقل : أولا انها يجب أن تتحدث عن المطلق وان المطلق قادر على تفسير العالم ويجب أن يكون من الممكن العالم العقلى للوقائع من المبدأ الاول . ثانيا : لا يجب أن يقتصر هذا المبدأ الاول على تفسير العالم ، بل يجب أيضا أن يفسر نفسه ، يجب ان يكون مطلقا حقا اى لا يجب أن نشير الى شيء خارجه وعداه لكى نفهمه . واذا كان علينا أن نلجأ الى شيء خارجى اذن فان مطلقنا لايكون مطلقا على الاطلاق ، ان مبدأنا الاول لا يكون أولا ، والشيء الذى نفسر به المطلق يجب أن يكون هو نفسه الحقيقة المطلقة . وبجانب ان يكون مبدأنا مطلقا يجب أن يكون معقولا تماما لا يجب أن يكون مجرد سر مطلق ، لان رد العالم كله الى سر مطلق ليس تفسيرا على الاطلاق . ان مبدأنا الاول يجب أن يكون تفسيرا ذاتيا . ودعونا نطبق هذا المحك المزدوج على مذهب افلاطون . ودعونا نتبين أولا ما اذا كان مبدأ المثل يفسر العالم وثانيا ما اذا كان يفسر نفسه .

هل هو يفسر العالم ؟ هل الوجود الفعلى للاشياء : الجياد ، الاشجار ، النجوم ، الناس تفسر به ؟ أولا ما هى علاقة الاشياء بالمثل ؟ يقول افلاطون أن الاشياء هى (نسخ) أو (محاكات) للمثل . انها (تشارك) فى المثل . أن المثل هو (نمط مثالى) للاشياء . وهذه العبارات جميعا هى مجرد تشبيهات شعرية ، وهى لا تقول لنا حقا كيف ترتبط الاشياء بالمثل . ولكن لنفرض أننا نجهل هذا ونفترض من أجل البحث أننا نفهم المقصود بـ (المشاركة) وان الاشياء هى بالمعنى الحرفى (نسخ) للمثل . ويظل التساؤل قائما : لماذا توجد مثل هذه النسخ ،

كيف تظهر ؟ . فاذا امكن حل هذه المعضلة فلا يكفى ان نبين بفعل صوفى تظهر نسخ المثل الى الوجود . لابد من وجود سبب لهذا وهذا السبب هو مهمة الفلسفة لكى تفسره . وهذا السبب ايضا يجب أن يوجد فى طبيعة المثل نفسها لاخارجها . يجب أن تكون فى طبيعة المثل ضرورة باطنية ترغمها على اعادة انتاجها فى الاشياء . وهذا هو ما نعنيه بقولنا أن المثل هى تفسير كاف لوجود الاشياء . ولكن لا يوجد فى مثل افلاطون مثل هذه الضرورة ، والمثل محددة على أنها الحقيقة الوحيدة ولها كل الحقيقة فى ذاتها وهـى كاملة بذاتها ، وهـى لا ينقصها شىء . وليس ضروريا بالنسبة لها ان تدرك وجودها فى التجلى العينى للاشياء لانهـا باعتبارها حقيقية تماما لا تحتاج الى تحقق . اذن لماذا لا تظـل للابد بسيطة كما هى ؟ لماذا تخرج من ذاتها فى الاشياء ؟ لماذا لا تظل تابعة فى ذاتها وبذاتها ؟ لماذا تحتاج الى أعادة انتاجها فى الاشياء ؟ يوجد — كما يعرف — اشياء بيضاء فى الكون ، ويقال لنا ان وجودها يفسره مثـال البياض ، ولكن لماذا ينتج مثال البياض أشياء بيضاء ؟ أنه هـو نفسه البياض الكامل ، فلماذا لا يظل بذاته بمعزل وساكن فى عالم المثل طوال الابدية ؟ لا نستطيع ان نتبين المسألة لا توجد فى المثل ضرورة تدفعها نحو اعادة انتاج نفسها وهذا يعنى أنها ليس لها اى مبدأ لتفسير الاشياء .

ومع هذا كان على افلاطـون أن يقوم بمحاولة لـمواجهة هـذه الصعوبة . ولما كانت المثل هى نفسها عقيمة عن انتـاج الاشياء فان افلاطون وقد عجز عن حل المشكلة بالعقل حاول حلها بالعنف . فقد حط على فكرة الله من لا مكان بصفة خاصة واستخدمه على انه يشكل المادة على صورة المثل . وكون افلاطون مضطرا الى ادراج خالق يبين انه فى المثل نفسها لا يوجد أساس للتفسير . والاشياء يجب تفسيرها بالمثل نفسها ولكن لما كانت عاجزة عن تفسير اى شىء فان الله يستدعى ليقوم بعملها بدلها . وهكذا نجد أن افلاطون وقد ووجه بمشكلة الوجود قد تخلى من الناحية العملية عن نظريته فى المثل ويرتد الى نزعة مؤلهة فجة . او اذا قلنا أن مصطلح الله لا يجب أن نتناوله حرفيا — ان افلاطون استخدمه كمجرد مصطلح تشبيهى لمثال الخير اذن فان هذا ينقذ افلاطون

من اتهامه بادراج نزعة مؤلهة لا تتمشى مع فلسفته ، لكن هذا ينقلنا من جديد الى المعضلة القديمة ، وفى هذه الحالة فان وجود الاشياء يجب ان تفسره مثال الخير ، غير ان هذا المثال عقيم عقم المثل الاخرى .

وفى هذا الصدد ايضا تصبح ثنائية مذهب افلاطون واضحة . اذا كان كل شىء مؤسسا فى الحقيقة القصوى الواحدة ، المثل ، اذن فـان الكون كله يجب أن يتماسك فى مذهب وكل الاجزاء فيه تنبع من المثل . فاذا وجد فى الكون اى شىء يقف بمعزل عن هذا المذهب والنسق ويظل معزولا ولا يمكن رده الى تجلى المثـل اذن فسوف تفشـل الفلسفة فى تفسير العالم وتكون أمامنا ثنائية واضحة . ولم يحط افلاطون على الله لتفسير الاشياء فحسب بل حط ايضا على المادة . ان الله يتناول المادة ويشكلها فى هيئة نسخ للمثل . ولكن ما هى هذه المادة ومن اين تصدر ؟ واضح اذا كانت الحقيقة الوحيدة هى المثل ، فان المادة مثل كل شىء آخر يجب أن تتأسس فى المثل .لكن ليس هذا ما نجده فى مذهب افلاطون، فالمادة تظهر كمبدأ مستقل عن المثل . ولما كان وجودها اصـيلا غير مستمد من شىء آخر فيجب أن تكون هى ذاتها جوهرا . ولكن هذا هو بالضبط ما ينكره افلاطون ويسميه لا وجودا مطلقا . ومع هذا لما لم يكن مصدرها فى المثل أو فى اى شىء خارجه فاننا يجب أن نقول أنه وجود مطلق رغم أن افلاطون يسميه لا وجودا مطلقا . ان المثل والمادة تتواجهان فى مذهب افلاطون ولا تستمد الواحدة من الاخرى وهما متآزرتا على نحو اخلاقى وهما حقيقتان مطلقتان ، وهذه ثنائية خالصة .

ومصدر هذه الثنائية نجده فى الانفصال المطلق الذى اقامه افلاطون بين الحس والعقل . لقد اقام عالم الحس فى جانب وعالم العقـل فى الجانب الاخر شأن الاشياء المختلفة والمتعارضة تعارضا تاما ، ومن ثم يستحيل بالنسبة له أن يعبر الهوة التى خلقها بنفسه بينهما . وربما نتوقع ثنائية فلسفة تتأسس على مثل هذه الفروض لتنهار فى نقاط عديدة فى المذهب وهذا ما حدث حقا : انها تظهر كثنائية المثل والمادة ، لعالم الحس وعالم الفكر ، للجسم والنفس . وليست المسألة مسـألة التفرقة بين الحس والعقل غاية فلسـفة اصيلة يجب أن تدرك هـذه

التفرقة ومما لاشك فيه ايضا ان من الصواب وضع الحقيقة والحق على صعيد العقل لا صعيد الحس . ونحـــن بالرغم من التمايز بين الحس والعقل الا انهما يجب ان يكونوا فى هوية ، يجب أن يكونا تيارين مختلفين ينبعان من مصدر واحد ، وهذا يعنى أن الفلسفة التى تعتقد ان الحقيقة المطلقة قائمة فى العقل يجب أن تظهر الحس على انه شكل أدنى للعقل . ولما لم يستطع افلاطون أن يتبين الهـــوية بين الحس والعقـــل وكذلك اختلافهما فان فلسفته تصبح جهدا عقيما مستمرا لتخطى الثنائية الناتجة.

وهكذا فان الجواب على تساؤلنا الاول عما اذا كانت نظرية المثل تفسر عالم الاشياء هو جواب يجب أن يكون بالسلب . ودعونا ننتقل الى المحك الثانى : هل مبدأ المثل مبدأ فيه تفسير ذاتى ؟ أن مثل هذا المبدأ يجب أن يفهم من ذاته تماما ، ولا يجب ان يكون مبدأ — مثل مبـــــدأ المبادىء — يرد الكون كله الى عامل غامض مطلق . فحتى اذا ظهـــر ان سبب كل شىء هو المادة فانه لايزال أمامنا أن نتساءل عن سبب المادة . ونحن لا نستطيع ان نتبين اى سبب يحتم ضرورة وجود المادة . انهـــا مجرد واقعة تفرض نفسها بطريقة قطعية على وعينا دون اعطاء اى سبب لها . ومبدانا يجب أن يكون على نحو يجعلنا نتساءل عن ســـبب آخر له ، يجب أن يكون علة نفســه ومن ثم يشبع فى ذاته الحاجة لتفسير نهائى . والان لا يوجد الا مبدأ واحـــد فى العالم على هذا النحـــو هـــو العقل نفســه . انك تستطيع ان تسأل عن سبب الشمس او القمر او النجوم او النفس او الله او الشيطان لكنك لا تستطيع ان تسأل عـــن سبب العقل لان العقل هو علة نفسه . ودعونا نطرح الفكرة نفسهـــا بطريقة اخرى . عندما نطالب تفسيرا لاى شىء ما الذى نقصده بالتفسير؟ ما الذى نريده ؟ الانقصد أن الشىء يبدو لنا لا عقلانيا ونحـــن نريد أن نظهر انه عقلانى ؟ وعند ما يتم هذا القول انه تم تفسيره ، فلنفكر عـــلى سبيل المثال فيما يسمى مشكلة الشر ، ان الناس غالبا ما تتحدث عنها على انها مشكلة « أصل الشر » كما لو كنا نريد أن نعرف كيف بدأ الشر . ولكن حتى لو عرفنا هذا فانه لن يفسر اى شىء . لنفرض ان الشر بدأ لان شخصا ما اكل تفاحة ، فهل يجعل هـــذا المسألة اكثر جلاء ؟ هـــل نشعر أن معضلاتنا عن وجود الشر قد حلت ؟ كلا . ليس هذا هو مـــا

نريد أن نعرفه . المعضلة هى أن الشر يبدو لنا شيئا لا عقلانيا ، المشكلة لا تحل الا بان يظهر لنا أن هناك سببا عقليا يحتم وجود الشر .اظهروا لنا هذا وسوف يتم تفسير الشر . أن تفسير شىء اذن يعنى أن الشىء عقلانى . ونستطيع الان أن نطلب بأن يتم اظهار كل شىء آخر فى العالم على انه ضرورى . لكننا لا نستطيع ان نطلب من الفيلسوف أن يبين أن العقل ضرورة عقلانية ، فهذا عبث . العقل هو ما هو عقلانى باطلاق من قبل ؛ أنه ما يفسر نفسه ، أنه علة نفسه ، أنه مبدأ ذاتى التفسير . اذن هذا ما يجب أن يكون عليه المبدأ الذى نبحث عنه ، لقد قلنا أن المطلق يجب أن يكون مبدأ ذاتى التفسير وليس هناك سوى مطلق واحد على هذا النحو هو العقل . لهذا فان المطلق هو العقل .

ولقد كانت عظمة وروعة افلاطون انه تبين هذا ومن ثم اصبح مؤسس الفلسفة الحقيقية . فالقول بان المطلق هو المفاهيم هو نفس القول انه العقل . وقد يبدو — اذن — أن افلاطون قد حقق القاعدة الثانية للنقد ،فقد جعل المبدأ الاول حقيقة ذاتية التفسير.ولكن لانستطيع أن نقفز بهذه السرعة الى هذه النتيجة . فمجرد كلمة العقل ليس مفتاحا يفتح لنا أبواب الكون ، فهناك شىء ضرورى مطلوب اكثر من مجرد كلمة ، فيجب أن يقال لنا فى الواقع ما هو العقل . وهناك معنيان يمكننا أن نسأل بهما السؤال عن ماهية العقل الاول مشروع والثانى غير مشروع . من غير المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى التساؤل عن انه سيتم تفسيره لنا فى اطار شىء آخر ليس هو العقل . وهذا يعنى أن نكف عن ايماننا بأن العقل هو علة نفسه وسيكون من المطلوب البحث عن علة العقل فى شىء ليس هو العقل ، وهذا يعنى الاعتراف . فان العقل هو فى ذاته ليس عقلا ، وهذا عبث . لكن من المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى ما هو (محتوى) العقل . ومحتوى العقل كما رأينا هو المفاهيم . ولكن أية مفاهيم ؟ كيف يمكن أن نعرف ما اذا كان أى مفهوم جزئى هو جزء من نسق العقل أم لا ؟ واضح أن هذا لا يتم الا بتأكيد ما اذا كان مفهوما عقليا . فاذا كان المفهوم عقلانيا تماما اذن فانه جزء من العقل واذا

لم يكن فهو ليس جزءا من العقل .اذن ما نحتاج اليه هو جرد تفصيلى بكل المفاهيم التى يحتويها العقل وبرهان على أن كل مفهوم من هـــذه المفاهيم عقلانى حقا . وواضح اننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع ان نضع بداية مقنعه فى الفلسفة ، فقبـــل ان نستطيع ان نبين ان العقل يستطيع أن يفسر اى أنه يعقلن العالم يجب ان نبين اولا أن العقل نفسه عقلانى او اذا شئنا مزيدا من الدقة علينا أن نبين أولا أن (تصورنا) للعقل هو تصور عقلى . يجب الا تكون هناك وقائع غير مفسرة ،لا يجب ان تكون هناك اية أسرار واماكن مظلمة فى فكرتنا عن العقل . يجب أن ينفذ منه نور العقل ، يجب أن يكون شفافا ،بلوريا .وكيف يمكن ان نأمل فى تفسير العالم اذا كان مبدأنا الاول نفسه يحتوى على لا عقلانيات ؟

اذن كل مفهوم يجب أن يبرهن بذاته على انه عقلانى وهذا يعنى انه مفهوم (ضرورى) . والقضية الضرورية هى القضية التى يـــكون عكسها مستحيلا مثل اثنان واثنان اربعة فعكسها مستحيل . وهكذا نجد عند افلاطون أن المثل لكى تكون ضرورية حقا يجب أن يكون من المستحيل منطقيا بالنسبة لنا نفى حقيقتها ، فيجب أن يستحيل الاعتقاد فى العالم بدون هذه المفاهيم . ومحاولة نفيها يجب أظهارها على انها متناقضة بذاتها ؛ بل يجب أن تكون ضرورية من العقـــل وأن الفكر بدونها يكون مستحيلا . وواضح أن هذا هو عين قولنا ان المثل لا يجب أن تكون مجرد وقائع مطلقة لايمكن تفسيرها . ومن مثل هـــذه الواقعة نقول انهـــا كذلك ولكننا لا نتبين سببا لها . وتبين السبب لها هـــو تبين ضرورتهـــا فلا نتبين انها كذلك فحسب بل يجب أن تكون هكذا ايضا .

والا ،ان مثل افلاطون ليست من هذا النوع الضرورى .يقال لنا ان هناك مثالا للبياض ،ولكن لماذا يجب ان يكون هناك مثل هذا المثال ؟ انها مجرد واقعة ، ليس فيها ضرورة ، ونستطيع ان نتصور العالم على ما يرام بدون مثال البياض ويستطيع أن يكون العالم رائعا بدون الأشياء البيضاء او مثال البياض ، وان انكار حقيقة هذا المثال ليس فيه تناقض ذاتى . ولنطرح المسألة بطريقة اخرى : لاشك ان هناك اشياء بيضاء فى العالم ونحن نحتاج الى تفسيرها مع الاشياء الاخرى . فيلجأ أفلاطون

الى التفسير فيقول ان هناك أشياء بيضاء لأن هناك مثالا للبياض ، ولكن في هذه الحالة لماذا هناك مثال البياض ؟ لا نستطيع ان نتبين المسألة فلا يوجد سبب ، لا توجد ضرورة فيها . والشيء نفسه ينطبق على كل المثل الاخرى . انها ليست مفاهيم عقلانية ، انها ليست جزءا من نسق العقل .

وربما عند هذه النقطة يشرق علينا شعاع من امل . نحن نسأل عن سبب هذه المثل ، افلم يؤكد افلاطون أن السبب المطلق واساس كل المثل الدنيا نجده في مثال الخير الاقصى ؟ فاذا كان هذا هكذا فهذا يعنى ان المثل الدنيا يجب أن تجد ضرورتها في المثال الاقصى . واذا استطعنا ان نتبين أن مثال الخير يتضمن بالضرورة المثل الاخرى اذن فان هذه المثل الاخرى تكون قد فسرت حقا . بقول آخر ، يجب أن نكون قادرين على استخلاص كل المثل الاخرى من هذا المثال الواحد . يجب أن نتمكن من اظهار ان كل المثل الاخرى تصدر عن مثال الخير وقد اعطى لنا وان نفترض الخير وننكر المثل الاخرى سيكون امرا متناقضا لايمكن التفكير فيه.

وهناك عدة مثل عند افلاطون تشير الى نوع الاستنباط الذى نطلبه . فمثلا ، في محاورة (بارمنيدس) اظهر أن مثال الواحد يتضمن بالضرورة مثال الكثرة والعكس بالعكس ، فانت لاتستطيع أن تفكر في الواحد بدون أن تفكر ايضا في الكثرة ، وهذا يعنى أن الكثرة مستمدة من الواحد وان الواحد مستمد من الكثرة . وبهذه الطريقة عينها يجب ان نكون قادرين على استخلاص مثال البياض من مثال الخير ، ولكن واضح أن هذا مستحيل . يمكنك أن تحلل الخير كما تريد وتستطيع أن توجهه في كل اتجاه تتخيله لكنك لاتستطيع أن تستخلص البياض منه فالمثالان لايتضمن كل منهما الاخر ، كل منهما يمكن التفكير فيه بمعزل عن الاخر .والامر نفسه مع كل المثل الاخرى ، مامن واحد منها يمكن استخلاصه من الخير .

والسبب في هذا واضح للغاية : فكما أن المثل الدنيا لاتحتوى الا على ماهو مشترك بين اشياء فئة من الفئات واستبعاد اختلافاتها فان المثل العليا أيضا تضم ما هو مشترك مع المثل التى تندرج تحتها ولكنها تستبعد ماليس مشتركا .فمثلا،مثال اللون يحتوى الشيءالمشترك فيالابيض والازرق

والاحمر والاخضر ، ولكن الالوان جميعا ليس فيها بياض مشـــترك . الاخضر — مثلا — ليس ابيض،ومن ثم فان مثال اللون يستبعد مثال البياض وهذا بالمثل يستبعد كل مثل الالوان الجزئية الاخرى . وكذلك ايضـــا بالنسبة للمثال الاقصى فانه لا يحتوى الا على ما تشترك فيه المثل كلها لكن كل الباقى يظل خارجه .وهكذا فان مثال البياض كامل فى نوعه ولما كانت المثل كلها كاملة بالمثل فان المثال الاقصى هو ذلك الذى تتفق فيه جميعا الا وهو الكمال نفسه.ولكن هذا يعنى أن كمال مثال البياض وارد فى المثال الاقصى ، ولكن صفته النوعية التى بها يختلف عن المثل الاخرى مستبعدة . ان صفته النوعية هى بياضه . وهكذا فان كمال البيـــاض وارد فى الخير لكن البياض ليس واردا ومن ثم يستحيل اســـتخلاص البياض من الخير لان الخير لايحتوى البياض.انك لاتستطيع أن تستخلص منه ماليس فيه .وعندما استخلص افلاطون الكثير من الواحد لم يفعل هذا بان يظهر ان الواحد يحتوى الكثير فحسب ، انه لايستطيع أن يستخلص البياض من الخير لان الخير لايحتوى البياض .

وهكذا نجد ان المثل الدنيا ليس فيها طابع الضرورة ، انها مجرد وقائع ، والامل فى أن ضرورتها فى المثال الاقصى ينهار . ولكن لنفرض أننا اغضينا عن هـــذا او افترضنا ضرورة وجود مثال البياض لان هـــناك مثالا للخير . اذن لمـــاذا يوجد مثال للخير ؟ ماهى الضرورة فى ذلك ؟ أننا لانستطيع أن نتبين اية ضرورة .وما قلناه عن المثل الاخرى ينطبق بالمثل على المثال الاقصى.قد يكون الخير مثالا ضروريا ولكن افلاطون لم يظهر هذا.

وهكذا بالرغم من ان افلاطون قد عين العقل على انه المطلق وعلى الرغم من أن العقل هو مبدأ تفسيره ذاتى فان جرده للمحتوى التفصيلى للعقل غير مقنع حتى انه مامن مفهوم من المفاهيم التى أدرجها فيه تظهر حقا على أنها عقلية . وهنا تنهار فلسفته عند المحك الثانى كما حدث عند المحك الاول . انه لم يفسر العالم من المثل كما انه لم يجعل المثل تفسر نفســها .

وهناك تصور آخر فى مذهب افلاطون له اهمية كبرى ، ففى هذا المذهب يسرى خلط بين افكار الحقيقة والوجود والتفرقة بين الواقع والوجود صفة جوهرية فى كل مثالية . وحتى اذا رجعنا الى المثالية الضبابيه‌عند الايليين‌فسوف نتبين‌هذه المسالة.لقد رأينا زينون ينفى‌الحركة والكثرة وعالم الحس ، لكنه لم ينف وجود العالم ؛ فهذا استحالة . حتى لو كان العالم وهما فان الوهم موجود . أن ما انكره هو حقيقة الوجود . ولكن اذا كانت الحقيقة ليست الوجود ، فما هى اذن ؟ يرد الايليون فيقولون انها الوجود العام ، لكن الوجود العام لايوجد ، فان مايوجد هو هذا او ذاك النوع الجزئى من الوجود ، والوجود العام ليس موجودا فى اى مكان ، وهكذا نفى الايليون أولا أن الوجود هو الحقيقة ثم نفوا أن الحقيقة موجودة . وهم انفسهم لم يستخلصوا هذه النتيجة لكنها واردة فى موقفهم الكلى .

ومع تطور كامل للمثالية كما عند افلاطون لايزال هذا واضحا أكثر وهو بمعنى مامن المعانى هكذا . فالحصان الجزئى ليس حقيقيا ، لكنه من المؤكد انه موجود والحصان الكلى حقيقى لكنه لايوجد .ولكن حول هذه النقطة الاخيرة ينهار افلاطون . انه لايستطيع أن يقاوم الاغراء بالتفكير فى الحقيقة المطلقة على انها موجودة ومن ثم فان المثل لايتم التفكير فيها على أنها مثل الكلى الحقيقى فى العالم بل على أن لها وجودا منفصلا فى العالم خاصا بها .

ولابد أن افلاطون قد أدرك ماهو متضمن فى الحقيقة فى موقفه الكلى وهو ان الحقيقة المطلقة ليس لها وجود ،فهو يقول لنا انها كلية وليست شيئا جزئيا مفردا. غير أن كل شيء يوجد هو شيء جزئى.مرة أخرى انه يقول لنا أن المثال خارج الزمن . ولكن ما يوجد فى زمن ما . وهنا — اذن — تبدو هذه الفكرة المثالية المحورية ثابتة فى عقل افلاطون .ولكن عندما ينطلق للتحدث من التذكر والتناسخ وعند مايقول لنا ان النفس قبل الميلاد كانت تسكن فى عالم المثل الذى تأمل ان تعود اليه بالموت فان من الواضح ان افلاطون قد نسى فلسفته وانه يفكر الان فى المثل على انها موجودات فردية فى عالم خاص بها . انه عالم المثل الذى له وجود ومكان منفصلا يخصانه . انه ليس هذا العالم ، انه عالم

مفارق . وهكذا نجد أن الفلسفة الافلاطونية التى بدات على مستوى رفيع من التفكير المثالى وقد أعلنت الحقيقة الوحيدة للكلى تنتهى بتحويل الكلى نفسـه الى أنه مجـرد جـزئى موجود . وهـذه هى القصة القديمة لمحاولة رسم صور ذهنية لذلك الذى لاتستطيع أن تلتقطه أية صورة . لما كانت كل الصـور تتكون من ماديات حسـية ولما كنا لانستطيع تكوين صورة أية شىء ليس شيئا جزئيا فان تشـكيل صورة للكلى يعنى بالضرورة التفكير فيه على النحو الذى ليس هو عليه اى على انه جزئى فردى . وهكذا يرتكب افلاطون الخطيئة نفسها التى يمكن أن تعزى الى اى فيلسوف آخر وهو تحويل الفكر الى شىء .

ولنلخص الامر فنقول ان افلاطون هو المؤسس العظيم للمثاليـة والمبادر لكل الحقائق التالية فى الفلسفة . ولكن كما هو الشان دائما مع الرواد نجد أن مثاليته فجة ، وهى لا تستطيع أن تفسر العـالم ، انها لاتستطيع أن تفسر نفسها . وهى لاتستطيع حتى أن تكون صـادقة مع مبادئها لانها قالت ولاول مرة فى التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هى الكل وأن مباشرتها تنسى عقيدتها وتغرق فى النزعة الجزئية التى تعتبر المثل افرادا موجودين . وأشكال التصور هذه التى شرع أرسـطو فى تصحيحها للوصـول الى مثالية أكثر صفاء هى القـذى فى عين افلاطون

الفصل الثالث عشر

ارسطو

١ — الحياة والكتابات والطابع العام لاعماله :

ولد أرسطو في عام ٣٨٤ ق . م . في ستاجيرا ، وهي مستعمرة يونانية وميناء على ساحل تراقيا . وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أمينتاس المقدوني ومن هنا جاء ارتباط ارسطو الشديد ببلاط مقدونيا ، الذي أثر الى حد كبير في حياته ومصيره .

فبينما كان لا يزال صبيا مات أبوه وأرسله الوصي عليه بروكسينوس الى اثينا المركز الثقافي للعالم لاستكمال تربيته . وكان آنذاك في السابعة عشرة من عمره . وفي العصور التالية حاول الذين يقللون من شأنه المغرمون بتلطيخ شخصيته ان يتهموه (بجحوده) نحو أستاذه افلاطون . ويقال أن افلاطون في شيخوخته قد شعر بالمرارة من جراء الاستياءات التي تفشت في المدرسة بسبب روح أرسطو الواقعية وليس هناك أساس لوضع أي لوم على أرسطو لايجاد المتاعب لأفلاطون وهي متاعب لا وجود لها او كانت مبالغا فيها ويتضح هذا من الوقائع الخاصة بمعرفتنا ومن الاشارة الى افلاطون في أعمال أرسطو . وليس هناك احتمال اذا كان أرسطو وجه الكثير من الاعتراضات على افلاطون أن يظل لمدة عشرين عاما في الاكاديمية ولم يتركها الا عند وفاة افلاطون . زيادة على ذلك ، بالرغم من ان ارسطو في اعماله قد هاجم تعاليم افلاطون بقوة شديدة فانه لا يوجد في هذه الهجمات اى اجراءات بالتحامل او الاستياء الشخصي ، بل بالعكس ، اشار الى نفسه على انه صديق افلاطون لكنه صديق أكبر للحقيقة .

والحقيقة على اكبر احتمال — هي أن رجلا له مثل هذه العقلية المستقلة والاصيلة مثل ارسطو لم يكن ولاء أعمى وعبادة بطولية لأفلاطون مما كان لدى العقول الادنى في المدرسة وكما هو غالبا في حالة الشباب ذوى المقدرة فان التلميذ النابغة قد يعاني من نفاد صبر الشباب . وليس في هذا شيئا سيئا .

وبينما كان ارسطو فى الأكاديمية اظهر روحا رفانة وحماسة شديدة من اجل المودة فى كل اشكالها ، وهذه الروح تسببت فى ظهور ملح وطرائف فيها تدر من الحقيقة مثل معظم الملح والطرائف التى تتناسج حول الشخصيات الكبيرة . ومن هذه القصص انه اخترع جهاز آليا من شأنه أن يوقظه اذا نام ن كثرة اجهاده فى لدرس .

وفى عام ٣٤٧ ق . م مات افلاطون واختير ابن اخته سبيسيبوس رئيسا للأكاديمية وقد غادر ارسطو اثينا مع زميل الدراسة اكزينوقراطس ولجأ الى بلاط هرمياس ملك انارنيوس فى آسيا الصغرى وهرمياس هذا من أصل وضيع لكن غرائزه راقية وحسن التربية . وقد حضر محاضرات افلاطون واستقبل الفيلسوفين الشابين كما يرحب بالضيوف ، ومكث أرسطو ثلاث سنوات فى أنارنيوس . وهناك تزوج بثياس ابنة عم الملك . وفى أخريات حياته تزوج للمرة الثانية من هربليس التى انجبت له ولداً هو نيقوماخوس . وفى نهاية الثلاث سنوات سقط هرمياس ضحية خيانة انوس وتوجه أرسطو الى ميتلين وهناك ظل لعدة سنين الى ان تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا لكى يكون مربياً للاسكندر الشاب الذى سيصبح فيما بعد قاهر العالم وكان آنذاك فى الثالثة عشرة من عمره . وقد لبى أرسطو الدعوة وواصل تربيته للاسكندر لمدة خمس سنوات ويبدو ان فيليب والاسكندر قد أسبغا على أرسطو مظاهر التكريم . وهناك قصص تذهب الى ان البلاط المقدونى لم يزوده فحسب باعتمادات لمواصلة التعليم بل زود بالاف العبيد لجمع العينات اللازمة للبحث والدرس .

ومن المحتمل ان هذه القصص كاذبة ومن المؤكد انها مليئة بالمبالغة . ولكن مما لا شك فيه انه فى أبحاثه العلمية والفلسفية كان معززاً بتأثير البلاط وانه لم ينشغل بالبحث عن عون اذا كانت هناك ضرورة لذلك . وعند وفاة الملك فيليب تولى الاسكندر الملك ولقد انتهت حقبة دراساته الآن وبدأ يتخذ الاستعدادات لفتوحاته المتعاقبة . وانتهت مهمة أرسطو فعاد الى اثينا التى لم يزرها منذ وفاة افلاطون ولقد وجد المدرسة الافلاطونية مزدهرة تحت امرة اكزينقراط كما وجد ان الافلاطونية هى الفلسفة السائدة فى اثينا . ومن ثم انشأ لنفسه مدرسة خاصة به فى مكان يسمى اللوقيوم

ويقترن بهذا أن اتباعه اصبحوا يعرفون فى السنوات التالية باسم المشائين وهو اسم جاء من عادة ارسطو المشى وهو يلقى محاضراته .

واستمرت فترة اقامته فى اثينا ثلاث عشرة سنة وكان مشغولا خلالها برئاسة المدرسة والاعمال الأدبية • ويبدو ان هذه الفترة كانت اثمر فترة فى حياته . وليس هناك شك أن معظم كتاباته الهامة قد الفت فى ذلك الوقت . ولكن فى نهاية هذه الفترة تغيرت حظوظه فى عام ٣٢٣ ق . م .

توفى الاسكندر الأكبر فجاة فى بابل وسط انتصاراته . وكانت الحكومة الاثينية فى أيدى حزب موال للمقدونيين . وعند وفاة الاسكندر اطيح بهذا الحزب وظهرت ردة عامة ضد كل ما هو مقدونى . ولقد كان الاسكندر يعد عند اليونان بمثل ما كان نابليون يعد فى أوروبا منذ قرن •

لقد اهان المدن اليونانية الحرة ، بل لقد نهب حتى مدينة طيبة ، وعاشت اليونان كلها فى رعب دائم خشية الغزو . ولما اتم هـذا الخوف بوفاة الاسكندر انفجر شعور عام ضد مقدونيا وظهر حزب معاد للمقدونيين وتولى السلطة . ولقد كان ارسطو يعد دائما ممثلا وراعيا للبلاط المقدنى . وان كان فى الواقع لم يكن على وئام فى الفترة الأخيرة مع الاسكندر الأوتوقراطى الفردى النزعة ووجة اليهم اتهام بعدم التقوى وحتى يفلت من العقاب هرب الى خالكيس فى أيوبياى وذلك على حد قوله حتى لا تكون امام الاثينيين فرصة أخرى للخطيئة فى حق الفلسفة كما فعلوا من قبل فى شخص سقراط وربما كان عازما على العودة الى اثينا بمجرد هدوء العاصفة ولكن فى أول سنة من اقامته فى خالكيس انتابه مرض فجائى ومات فى سن الثالثة والستين فى عام ٣٢٢ ق • م .

ويقال أن ارسطو قد الف حوالى اربعمائة كتاب وتخف دهشتنا لهـذا الانتاج نوعا ما عندما نتذكر أن ما يسمى هنا (كتابا) مماثل كثيرا لما نسميه فصلا فى البحث الحديث وقد فقد اكثر من ثلاثة أرباع هذه الكتابات ولكن لحسن الحظ ما بقى لنا هو بلا شك الجزء الأهم وقد توفر لدينا فيه قدر رائع كامل من المذهب الأرسطى الكامل فى كل اقسامه . وعلى اية حال

وصل الينا معظم الكتابات فى حالة مبتورة ، نجد هذا بصفة خاصة فى « الميتافيزيقا » وهذا البحث ناقص وربما تركه المؤلف نفسه ناقصا عند وفاته . ولكن اذا استبعدنا هذا فاننا نجد أن عدة كتب من « الميتافيزيقا » هى بلا شك كتب منحولة . وواضح أن كتبا أخرى وردت بترتيب خاطىء . ونحن نجد أن كتابا من الكتب يتوقف فى منتصف البحث وعندما نبدأ الكتاب التالى نجد اننا فى منتصف موضوع مختلف اختلافا تاما . وهناك تكرارات متعددة وأجزاء من الكتاب تبدو كما لو كانت ملاحظات مدونة للمحاضرات ، وهناك عدة استطرادات وهذه الخصائص نفسها نجدها فى كتابات ارسطو الأخرى وان كان بدرجة اقل . ويبدو الأرجح ان لم يكن مقصوداً بها ان تنتشر وهى فى حالتها الراهنة ، فينقصها التنقيح النهائى واللمسات النهائية ، وبرغم هذه النواقص فان الكتابات هائلة فى الحجم وواضحة بما فية الكفاية لتمكننا لنتتبع كل المواقف الرئيسية فى تفكير ارسطو .

لقد رأينا — فى حالة افلاطون — وقد امتد نشاطه الادبى لفترة نصف قرن وقد كانت فلسفته خلالها فى حالة تطور دائم أصبح من المهم تتبع هذا التطور حسب ترتيب محاوراته . والشىء نفسه ليس صحيحا فى حالة ارسطو ، فكل كتاباته او تلك التى وصلت الينا يبدو انها كتبت خلال الثلاث عشرة سنة من حياته وهو فى اثينا أى بعد ان تجاوز الخمسين . لهذا فقد كان مذهبه مكتملا وناضجا وفى كامل تطوره ومسألة ترتيب كتاباته ليست بذات اهمية . وعلى اية حال فان نتيجة البحث النقدى تبين انه بدأ على الأرجح بالأعمال المختلفة من المنطق ويلتى بعد هذا العلم الفيزيائى ثم الكتب الأخلاقية السياسية وأخيرا كتاب « الميتافيزيقا » الذى ترك ناقصا .

ولا يجب ان ننسى أن ارسطو لم يكن فيلسوفا فحسب بالمعنى الحديث الضيق لهذا المصطلح ، لقد كان انسانا صاحب تعاليم شاملة كلية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ولم يكن اعظم خبير فيه فى عصره فيما عدا الرياضة على الأرجح ، ولذلك فهو ابعد ما يكون عن كونه فيلسوفا مجرداً . حتى ان ميوله الطبيعية كامنة بالاحرى فى مجال العلم الطبيعى عن الفكر المجرد ، غير أن تصميمه يبدو انه كان يشتغل على حقل المعرفة كلة مستوعبا كل العلوم الموجودة ورفض ما يبدو خاطئا عند سابقيه

ومضيفا للباقى تطورات واقتراحات قيمة خاصة به . وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل فان خطته تتضمن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة ومن ثم أصبح مؤسس علمين على الاقل هما المنطق وعلم الحيوان . وهكذا كان فذاً فى كل انواع المعرفة مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد فى الأزمنة الحديثة . وتشمل أعماله أبحاثا عن المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن . وكتب عن مبادىء الخطابة وعلم الفلك تحت عنوان « فى السماء » وآخر عن علم الارصاد الجوية ويتناول العديد من ابحاثه علم البيولوجى عن حياة الحيوان الذى شغف به للغاية . وتشمل ابحاثه كتبا عنوانها « حول أعضاء الحيوانات » و « حول حركات الحيوانات » و « حول أصل الحيوانات » وكذلك بحثه العظيم « أبحاث حول الحيوانات » وهو يحتوى على قدر هائل من المعلومات جمعها من مصادر عديدة . ومن الحق ان جانبا كبيراً من هذه المعلومات اصبحت من قبيل الخيال ولكن كان هذا امرا محتما فى طفولة العلم . وقد اعتبر أن ارسطو اظهر معرفته بحوالى خمسمائة نوع مختلف من الكائنات الحية وان كان بطبيعة الحال لم يصنفها بالطريقة الحديثة وبهذه الكتب عن الحيوانات أسس علم الحيوان ولم يكن هناك أحد قبله قام بدراسة خاصة لهذا الموضوع .

ولقد قيل أن كل انسان اما ان له عقلية من النمط الأرسطى أو عقلية من النمط الافلاطونى . ولما كان هذا القول يتضمن ان ارسطو وافلاطون متعارضان . فانه اقل من نصف الحقيقة . وما من فهم أصيل لارسطو يستطيع أن يعزز الرأى القائل أن مذهبه الفلسفى معارض تماما لمذهب افلاطون ، بل الأفضل القول ان ارسطو كان أعظم الأفلاطونيين لأن مذهبه لايزال مؤسساعلى المثال وهومحاولةلتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب افلاطون، ان مذهبه فى الوقع هو تطور للافلاطونية . فما هو السبب — اذن — فى انتشار الفكرة القائلة ان ارسطو عكس افلاطون ولقد (كانا) متعارضين فى عدة امور هامة ، لكن كان هناك اتفاق أساسى بينهما يعد أعمق من اختلافاتهما . والاختلافات مصطنعة الى حد كبير والاتفاق عميق للغاية . ومن ثم فان الاختلافات هى الاكثر وضوحا . والاختلافات ايضا هى التى كانت الاكثر وضوحا عند أرسطو نفسه . والرأى الشائع نشأ الى حد كبير من أن ارسطو

لم يترك فرصته الا وهاجم النظرية الافلاطونية عن المثل . ولقد كان باستمرار متهما بتأكيد الاختلاف بينه وبين افلاطون لكنه لم يقل شيئا عن الاتفاق . غير أنه ليس في استطاعة انسان أن يحكم على علاقاته العميقة مع أسلافه ومعاصريه . ولا يحدث الا بعد كر السنين عندما يهدأ غبار المعركة تحت صوت المــاضي فيمكن المؤرخ ان يتبين حقيقة الأمور وينفذ في العلاقات الخاصة بكل رجل عظيم مع العصر الذي كان فيه . لقد كان افلاطون هو مؤسس المثالية وكانت مثاليته في نواح عديدة فجه ولا تطاق . وكانت رسالة أرسطو الخاصــة هي ازالة هذه الأمور الفجة وتطوير الافلاطونية الى فلسفة مقبولة ، ولقد كان طبيعيا ضرورة أن يؤكد الأمور الفجة التي ناضل بشدة للتغلب عليها اكثر من تأكيد بنية الحقيقة تلك التي سبق لافلاطون أن طورها الى ما كانت تقتضي تناولا خاصا من جانبه . ولقد كانت الاختلافات بينه وبين سابقه التي كانت اكثر وضوحا بالنسبة له ولهذا كان مهتما ان يتخذ موقفا اشكاليا تجاه أستاذه على نحو شـــامل .

ولكن اذا كان الاتفاق أكثر عمقا عن الاختلافات وقائما على الاعتراف بالمثال على أنه الأساس المطلق للعالم فان الاختلافات لا تقل في هذا لفتا للأنظار . أولا ان ارسطو يحب الحقائق والوقائع وما يريده هو دائما المعرفة العلمية المحددة ، أما افلاطون فهو من الجهة الأخرى ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية . وما يميز أرسطو بشأن مذهب افلاطون هو احتقار هذا المذهب لعالم الحس . ان الحط من موضوعات الحس واعتبـــار معرفتها بلا قيمة هو صفة أساسية في تفكير افلاطون غير أن عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع ولقد كان أرسطو شغوفا للغاية بالوقائع . ولا يهم فروع المعرفة .. فقد كان أرسطو يتلقى الواقعة بحماسة شديدة ، وكانت لا تبدو الافلاطون ذات أهمية على الاطلاق عادات بعض الحيوانات الغامضة فما يهم وحده هو متابعة معرفة المثال . لقد اشتط بعيداً لحد انكار أن معرفة العالم الحسي يمكن وصفها بأنها معرفة على الاطلاق غير أن عادات الحيوانات تبدو لأرسطو كمسألة جديرة بالبحث لذاتها . ولقد أعرب الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون في كتابه « الآلة الجديدة » عن احتقاره الشديد لأرســطو والسبب عنده أن ارسطو لا يعبأ بالوقائع بل ينظر المسألة (قبليا) من دماغه وبدل الفحص التلقائي لحقائق الطبيعة يقرر على أساس ما يعده (عقلانيــا) أية طبيعة هي التي يجب تناولها ويزيف الحقائق بنظرياته .

وشيء طبيعي أن يكون بيكون ظالما لأرسطو فلقد كان بيكون مشغولا مع المفكرين الآخرين في عصره بالقتال الحار ضد الفلسفة المدرسية التي كانت سائدة آنذاك والتي كانت تزعم انها تمثل تعاليم ارسطو الحقة ، ولقد كان حقا ان الفلاسفة المدرسيين قد نظروا « قبليا » وتجاهلوا الحقائق أو لقد كان الأمر اشد سوءا لأنهم رجعوا الى كتابات ارسطو لتقرير الوقائع التي كان يجب أن تتقرر بالرجوع الى الطبيعة .

ولقد خلط بيكون بين ارسطو وهؤلاء الأرسطيين المحدثين ونسب اليه أخطاء كانت هي أخطاؤهم حقا ولم يكن هناك انسان اكثر احتفاء بالوقائع من ارسطو كما هو واضح من ابحاثه عن الحيوانات والتي هي حافلة بالأدلة عن الصبر الغريب والعمل المتأني في جميع الحقائق . وعلى أية حال ، فمن الحق أن ارسطو حتى في مجال الحقائق كان قبل كل القدماء متهما بخطيئة ايراد استدلالات (قبلية) عندما لا تكون هناك حاجة اليها . ومن ثم لم يكن يمتنع عن القول بأن النجوم يجب أن تتحرك في دوائر لأن الدائرة هي الشكل الكامل ، ويمكن اقتباس عدة أمثلة مشابهة ، ولكن كان محتما . والعلم في بداياته بدون عون من الأدوات والآلات أو وجود أي كيان للحقائق المتحصلة السابقة ان يقع ارسطو في هذه الخطايا . لقد فهم تماما الحاجة الأساسية لكل العلوم الطبيعية للبحث المتأني للوقائع ولكن عندما يكون هذا مستحيلا ، لجأ الى الوسيلة الوحيدة التي في مكنته وهي عقله .

ثانيا : بالرغم من عقلانية افلاطون سمح للأساطير والشعر أن تساهم بقدر كبير في تطوير افكاره بل لقد أظهر ميلا غريزيا نحو التصوف . وهنا — مرة أخرى — نجد أن ما يريده ارسطو هو المعرفة المحددة ، وكان يؤلمه أن يرى التشبيهات الشعرية تحل محل التفسير العقلاني .

ويعد هذا ثالث اختلاف رئيسي بين افلاطون وارسطو وقد انعكس هذا في أسلوبهما النثري . أن ارسطو لا يعبأ اطلاقا بالزخرفة وبجماليات الأسلوب ، وهو يستبعدها تماما من عملة والشيء الوحيد الذي يستهدفه هو المعنى ، أن تكون الكلمات معبرة . وهو شغوف للغاية بالفلسفة فلا يفقد نفسه في ضباب الكلمات الجميلة أو يعتني بالتشبيهات والاستعارات بدلا من الأسباب ، بل أن اسلوبه يبدو حتى جافا ومباشرا وقبيحا ، ولكن ما يفقده

فى الجمال يكسبه فى وضوح التصور ، لأن كل فكرة او كل فكرة يرغب فى التعبير عنها لها مصطلح محدد . واذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فان أرسطو يصكه ، ومن ثم فانه واحد من أكبر مبتدعى المصطلحات فى العالم ، ولقد اتخذ أو اخترع عدداً هائلا من المصطلحات ، ولانشتط اذا قلنا انه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لانه مخترع قاموس من المصطلحات الفنية . وكثيرا من المصطلحات التى لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن اكثر افكار الانسان تجريداً هى من اختراع ارسطو .

ولا يجب ان نعترض ان ارسطو كتب بأسلوب علمى صارم لأنه بلا حس جمالى ، فالعكس تماما هو الصحيح . وبحثه عن الفن يظهره على انه خير ناقد فى العالم القديم وهو فى تذوقه وتقديره للجميل يبز افلاطون بكثير لكنه رأى ان لكل من الفن والعلم مجاله الخاص ومن الخطأ الخلط بين الاثنين . ولا شىء يقضى على الفن قدر اعتباره حاملا للاستدلال العقلى . ولا شىء يقضى على الفلسفة قدر السماح بأن يحكمها الشعر . واذا اردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن واذا اردنا الحقيقة فيجب ان نتمسك بالعقل .

ومذهب ارسطو ينقسم الى خمسة اقسام هى :

المنطق ، الميتافيزيقا ، الفيزياء ، الأخلاق ، السياسة .

(٢) المنطـــق

لا نحتاج الى أن نقول الشىء الكثير تحت هذا العنوان لأن من يعرف المنطق الشائع فى الكتب المدرسية يعرف منطق ارسطو . وارسطو من بين فرعى الاستدلال الاستنباطى والاستقرائى يعترف ويقر بوضوح بالاستقراء ، ومعظم ملاحظاته على الاستقراء دقيقة ونفاذة ، لكنه لم يحصل من الاستقراء علما ، وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير الاستقرائى ، فهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبيا . ولهذا فان اسمه يقترن بصفة خاصة بالمنطق الاستنباطى الذى كان هو مؤسسه . انه لم يؤسس هذا العلم فحسب بل أكمله من الناحية العلمية ايضا . وما نعرفه الآن على انه « المنطق

الصورى) وما هو موجود حتى يومنا هذا فى كل الكتب الفلسفية الدراسية ويعلم فى جميع المدارس والجامعات هو فى جوهره منطق أرسطو . وكتاباته عن الموضوع تشمل تناوله لقوانين الفكر ومذهب المقولات العشرة والمحمولات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الأشكال الأخرى للشكل الأول من القياس . وهذه العناوين يمكن أن تشكل قائمة بمحتويات كتــاب حديث عن المنطق الصورى . ولم يحدثه أى تقدم الا فى مجالين من جانب المناطقة بعد ارسطو ، ان الشكل الرابع من القياس لم يعترف به ارسطو ولم يتناول الا القياس الحملى ولم يتناول الأقيسة الشرطية ولكن ما اذا كانت هناك قيمة أم لا للشكل الرابع من القياس هى مسألة لا تزال موضع جدال . وبالرغم من أن مذهب الأقيسة الشرطية ضرورى فانه ليس جوهريا لأن جميع الأقيسة الشرطيــة يمكن ردها الى القيــاس الحملى ، فالقيــاس الحملى هو النمط الأساسى للاستدلال ويمكن أن نرد اليه كل شكل آخر للاستنباط . وبالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصورى التى قد أنتجهــا بعض المحدثين نجد أن الاضافات ليست سوى مسائل متعبة لا قيمة لها وهى ليست سوى شقشقات أكاديمية الأفضل نسيانها بدلا من تذكرها . ومن ثم فان منطق ارسطو يحتوى كل ما هو جوهرى فى هذا المضوع . والأساس الوحيد الذى يمكن به مهاجمته هو تأسيسه الكامل على اجراء تجريبى ، ولكن هذه مسألة أخرى . ولكن باعتباره تجميعا وتنظيما وتحليلا لوقائع العقل قد حقق أغراضه دفعة احدة بضربة معلم احدة .

(٣) الميتافيزيقــــــا

ان البحث الذى يحمل الآن اسم « الميتافيزيقا » لأرسطو لم يكن يحمل هذا الاسم أصلا . فان العنوان الذى اختاره ارسطو لهذا الموضوع هــو « الفلسفة الأولى » وهو يعنى بها معرفة المبادىء الأولى للكون أو أشد هذه المبــادىء سموا أو أشدها عمومية . وكل فرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم لا لأنها أدنى فى القيمة بل لأنها أدنى فى التسلسل المنطقى وهى تتناول مبادىء أقل عمومية فى مجالها . .

وهكذا نجد ان جميع العلوم الخاصة تتناول مجالا واحدا أو غــيره للوجود ، غير أن « الفلسفة الأولى » يصبح موضوعها « الموجود بما هو

موجود » انها لا تدرس خصائص . ان نظرية ارسطو الميتافيزيقية تتطور على نحو طبيعى من جدله ضد نظرية افلاطون فى المثل الآن مذهبه هو بكل بساطة محاولة للتغلب على اشكال التصور التى وجدها عند افلاطون ، ورؤوس الموضوعات الخاصة بهذا الجدال على النحو التالى :

١ — ان افكار افلاطون لا تشرح وجود الاشياء ، فشرح السبب فى ان العالم قائم هنا هو فوق كل المشكلة الرئيسية للفلسفة ، وقد فشلت نظرية افلاطون فى الاطلاع بهذا . فاذا ضربنا مثلا وقلنا حتى وهى تعترف بأن فكرة البياض موجودة فاننا لا نستطيع ان نبين كيف تنتج الموضوعات البيضاء .

٢ — لم يشرح افلاطون علاقة المثل بالأشياء ، فيقال لنا ان الاشياء هى « نسخ » من المثل و « تشارك » فيها ولكن كيف نفهم هذه « المشاركة » ؟ يقول ارسطو ان افلاطون باستخدامه مثل هذه العبارات لا يعبأ على نحو حقيقى بالعلاقة بل كل ما يقوله هو مجرد « تشبيهات شعرية » .

٣ — وحتى لو أمكن شرح وجود الاشياء بالمثل فانه لا يمكن شرح حركتها . فلنفترض أن مثال البياض ينتج الاشياء البيضاء وان مثال الجمال ينتج الاشياء الجميلة وهكذا ، فانه يتبقى انه لما كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذى هو نسخة منها . وهكذا سيكون الكون ستكونيا على نحو مطلق مثل سفينة الشاعر « كولردج » المرسومة على محيط مرسوم غير ان العالم — بالعكس — هو عالم تغير وحركة وحياة وصيرورة . ان افلاطون لم يبذل اية محاولة لشرح صيرورة الاشياء التى لا تنقطع وحتى لو كان مثال البياض حتى يفسر الاشياء البيضاء فانه لا يزال هناك التساؤل عن السبب الذى يجعل هذه الاشياء تظهر وتتطور وتتآكل وتكف عن الوجود ، ولكى يمكن تفسير هذا لابد ان يكون هناك مبدأ ما للحركة فى المثل نفسها . غير انه لا يوجد فهى ثابتة وبلا حياة .

٤ — ان العالم يتكون من كثرة من الاشياء ، ومهمة الفلسفة شرح سبب وجودها . وعن طريق الشرح كل ما يقوم به افلاطون هو مجرد افتراض وجود كثرة اخرى من الاشياء هى المثل . غير ان النتيجة الوحيدة المترتبة

على هذا هو مضاعفة عدد الاشياء التى ستشرح ، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شىء ؟

وارسطو يشبه افلاطون برجل عاجز عن اجراء العد بعدد صغير فانه يتصور انه اذا ضاعف العدد فسيكون الامر امامه اسهل فى العد .

٥ — من المفروض فى المثل انها لا حسية لكنها فى الحقيقة حسية . لقد ظن افلاطون ان مبدأ لا حسياً ما يجب ان يخطر له لشرح عالم الحس . ولكن لما كان عاجزا عن ايجاد مثل هذا المبدأ فان كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس وتسميتها لا حسية . لكن فى الحقيقة لا يوجد اختلاف بين الحصان ومثال الحصان ، بين الانسان ومثال الحصان سوى التعبير العقيم الخالى من المعنى « فى حد ذاته » أو « بصفة عامة » يضاف الى كل موضوع للحس يجعله شيئا يبدو مختلفا . والمثل ليست سوى موضوعات للحس « ملقنمة » ويشبهها ارسطو بالآلهة المشخصة فى الديانة الشعبية .

يقول ارسطو : « وكما ان هذه الآلهة ليست سوى اناس مؤلهين فان المثل ليست سوى اشياء الطبيعة وقد اضفى عليها الخلود » . لقد قيل ان الاشياء هى نسخ للمثل ولكننا نجد فى الواقع ان المثل ليست سوى نسخ الاشياء .

٦ — ثم يأتى بعد هذا جدل « الشخص الثالث » وقد سماه ارسطو على هذا النحو من التصوير الذى يلجأ اليه لشرحه ، ان المثل مفترضة لكى تشرح ما هو عام مشترك لعدة أشياء . وأينما يوجد عنصر عام مشترك يجب أن يكون هناك مثال من المثل . وهكذا هناك عنصر عام فى كل الناس ولهذا هناك مثال للانسان . ولكن هناك أيضا عنصر عام مشترك للانسان الفرد ولمثال الانسان . ولهذا يجب أن يوجد مثال آخر ، هو « الشخص الثالث » لكى يتم شرح هذا . وبين هذا المثال الجديد والانسان الفرد يجب أن يوجد مثال جديدآخرلشرح ما هو مشترك بينهما وهكذا دواليك الى ما لانهاية .

٧ — غير أن أهم اعتراضات ارسطو على نظرية المثل وذلك الذى

يلخص كل الاعتراضات الاخرى وفيه ذروة المقاصد والاغراض هو أن هذه النظرية تفترض أن المثل هى ماهيات الاشياء . ومع هذا تضع هذه الماهيات خارج الاشياء نفسها . وأن ماهية شىء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه . غير ان افلاطون يفصل المثل عن الاشياء ويضع المثل بعيدا فى عالم غامض خاص بها . ان المثال باعتباره كليا لا يمكن أن يوجد آلا فى الجزئى . من الممكن القول ان الحقيقة فى كل الجياد هى الجواد الكلى ، لكن الجواد الكلى ليس شيئا يوجد بذاته وفى استقلال عن الجياد الفردية . ومن هنا ينتهى افلاطون الى لغو الكلام كما لو كان يوجد — بجانب الجياد المفردة التى نعرفها — شىء مفرد آخر فى موضوع ما يسمى الجواد بصفة عامة أو كما لو كان يوجد بجانب الاشياء البيضاء شىء اسمه البياض .

وهذا فى الواقع ذروة التناقض الذاتى فى نظرية المثل فهى نبدا بقولها أن الكلى هو الحقيقى والجزئى هو اللاحقيقى لكنها تنتهى بالحط من شأن الكلى ليصل مرة أخرى الى الجزئى . ويشبه هذا قولنا ان خطأ افلاطون يكمن أولا (حقا) فى رؤيته للجواد على أنه غير حقيقى ولكن يشرع « خطأ » فى تصور الحقيقى على أنه وجود ،

ومن هذا الاعتراض الأخير تنبع فلسفة ارسطو الخاصة ، ومبداها الاساسى هو أن الكلى هو حقا الحقيقة المطلقة لكنه كلى لا يوجد الا فى الجزئى . ما هى الحقيقة ؟ ما هو الجوهر ؟ هذا هو السؤال الأول امام الميتافيزيقى . والآن الجوهر هو ماله وجود (مستقل) خاص به ، انه ذلك الذى يكون وجوده لا يتدفق فيه من أى مصدر خارج ذاته . وبالتالى فان الجوهر هو ما لا يكون محمولا أوصفة ابدا ، انه ذلك الذى يلحق به كل محمول . وهكذا فى القضية « الذهب ثقيل » الذهب هو الموضوع أو الجوهر و«ثقيل» هو محموله . والثقل متوقف فى وجوده على الذهب ولهذا فان الذهب لا الثقل هو الجوهر .

والآن ونحن نضع هذا فى أذهاننا هل الكليات كما يقول افلاطون جواهر كلا ، لأن الكلى هو مجرد محمول عام مشترك يلحق بعديد من افراد فئة من الفئات .. وهكذا فان مفهوم الانسان هو مجرد الشىء المشترك بين الناس

جميعا .. انه نفس المحمول « الانسانية » .. لكن الانسانية لا يمكن ان توجد بمعزل عن البشر مثلما الثقل لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الشىء الثقيل . اذن فان الكليات ليست جواهر . لكنها ليست أيضا جواهر جزئية لانه لا يوجد شىء يكون جزئيا ومعزولا بشكل مطلق . فاذا كانت الانسانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذالك الناس لا يوجدون بمعزل عن الانسانية انزع من الانسان الشىء المشترك بينه وبين الآخرين وما هو مشترك بينه وبين الاشياء الاخرى وسوف نجد انك وقد جردته من كل صفاته لن يبقى شىء بالمرة . نحن نقول الذهب ثقيل وأصفر وقابل للطرق الخ والآن فان الثقل والصفرة والصفات الاخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الذهب لكن من الحق أيضا ان الذهب لا يمكن ان يوجد بمعزل عن صفاته .. انزع عنه كل صفاته فى الفكر ثم اسأل نفسك ما هو الذهب بمعزل عن صفاته . سوف نجد أن عقلك صفحة بيضاء تماما . انك بنزع الصفات قد نزعت الذهب نفسه . انه لا يمكن التفكير فى الذهب الا من خلال صفاته. انه لا يوجد الا من خلال صفاته لهذا فان الذهب يعتمد على الصفات من أجل وجوده بقدر ما أن الصفات تعتمد على الذهب .. ومن ثم فانه لا يمكن اعتبار اى منهما جوهرا بمعزل عن الآخر . غير ان الصفات هى العنصر الكلى فى الذهب ، والذهب بدون الصفات هو الجزئى والمعزول تماما . فأولا أن الصفرة هى صفة يشترك فيها هذا الذهب وذلك الذهب . ومن ثم فهى كلية وكذلك بالنسبة لكل الصفات .. وحتى لو كانت قطعة خاصة من الذهب لها صفة ليست فى بقية الذهب الا ان هذه الصفة لا تزال خاصية لشىء آخر فى الكون والا فانها تكون مجهولة . ان كل صفة هى بالتالى كلية . ثانيا : ان الذهب بدون صفاته هو الجزئى المطلق .. لأن الوجود اذا سلب من كل صفاته فانه يسلب فيه ما هو مشترك مع الأشياء الأخرى ، انة يسلب منه كل كلية يمتلكها ويظل جزءا مطلقا . ومن ثم فان الكلى ليس جوهرا وكذلك الجزئى . ان كلا منهما لا يستطيع ان يوجد بمعزل عن الآخر .. ان الجوهر يجب أن يكون مركبا من الاثنين ، انة يجب أن يكون الكلى فى الجزئى . وهذا يعنى ان ذلك وحده الذى يكون جوهرا هو الشىء الجزئى ، الذهب — مثلا — بكل صفاته المحمولة عليه .

وعادة ما يسود الاعتقاد ان ارسطو يتناقض مع ما قرره من قبل من ان الشيء الفردى المركب من الكلى والجزئى هو الجوهرى ، غير أنه يسمح فيما بعد بواقع اسمى للكل ، أو « الصورة » كما يسميها ويذكر فى الواقع — كما هو الشأن عند افلاطون — ان الكلى هو الوحيد الكلى بشكل مطلق أى ان الكلى هو الجوهر . وأنا لا أتفق على انه يوجد أى تفكك لدى أرسطو . او بالأحرى ان التفكك هو تفكك فى الكلمات لا فى الفكر . اننا يجب أن نتذكر أنه عندما يقول ارسطو ان الفردى لا الكلى هو الجوهر فانه يفكر فى افلاطون . ومع هذا انه يتفق مع افلاطون ان الكلى هو الحقيقى . وعندما يقول ان الكلى ليس جوهرا فانه يقصد — ضد افلاطون — انه ليس موجودا ان ما يوجد وحده هو الشيء الجزئى المركب من الكى والجزئى . وعندما يقول أو يضمن فى كلامه ان الكلى هو الجوهر فانه يعنى انه بالرغم من انه ليس موجودا الا انه حقيقى . ان كلماته متناقضة لكن معناه ليس كذلك . انه لم يعبر عن نفسه بوضوح كاف ، وهذا هو كل ما هنالك والتطور اللاحق فى «ميتافيزيقا» ارسطو متوقف على مذهبه فى العلية وعلى اية حال فان المقصود بالعلية هنا يعنى تصورا أكثر اتساعا عما هو مفهوم من هذا المصطلح فى الأزمنة الحديثة . لقد حاولت فى المحاضرات السابقة أن أوضح التفرقة بين العلل والأسباب . ان علة شيء ما لا تعطى سببا معقولا له ومن ثم لا تفسره . ان العلة ليست الا ميكانيزما به يستخلص عقل ما منه نتائجه . ان الموت ينجم عن الحادثة أو المرض لكن هذه العلل لا تفسر شيئا بشأن السبب الذى ينبغى أن يوجد به الموت اصلا فى العالم . والآن اذ نحن تقبلنا هذه التفرقة فاننا يمكننا ان نقول أن تصور أرسطو للعلة يتضمن الشيئين اللذين نطلق عليهما العلل والأسباب . ان ما هو ضرورى سواء كان حقائق أو مبادىء ، سواء كان عللا او اسبابا لفهم وجود شيء ما فهما كاملا أو حادثة من الاحداث وارد فى الفكرة الأرسطية عن العلية .

فاذا أخذنا العلية بهذا المعنى الواسع فان أرسطو يجد ان هناك أربعة أنواع من العلل المادية والفاعلة والصورية والعلة الغائية .

وهــذه ليست عللا بديلة ، فليس المقصود لكى نشرح اى شىء أن ننتقى علة او اخرى بل ان العلل الأربعة يجب أن تكون ماثلة . فى كل حالة من الوجود أو انتاج شىء من الاشياء فان العلل الأربعة تعمل فى وقت واحد . زيادة على ذلك فان العلل الأربع نفسها موجودة معا فى الانتاج الانسانى والكونى ، موجودة فى انتاج المواد المصنعة على يد الانسان وفى انتاج الأشــياء على يد الطبيعة . وعلى اية حال هى اكثر وضوحا ويمكن رؤيتها على نحو اسهل فى الانتاج البشرى ذلك الانتاج الذى نختار منه مثلا . ان العلة المادية لشىء ما من الاشياء هى الهيولى التى يتكون منهــا . ان الهيولى هى المــادة الخام التى تصبح هى الشىء . فمثلا فى عمل تمثال من البرونز للاله هرمس فان البرونز هو العلة المــادية للتمثال ، وربما يفضى هــذا المثل بالانسان أن يفترض ان أرسطو يعنى بالعلة المــادية هو ما يسميه نحن المــادة ، الجوهر الفيزيائى مثل النحاس أو الحديد أو الخشب .

وكما سوف نتبين بعــد قليل ان المســألة ليست على هــذا النحو بالضرورة بالرغم من ان المســألة على هــذا النحو فى هــذا المثل . والعلة الفاعلة يحددها أرسطو دائمــا على انها علة الحركة . انها الطاقة او القوة المحركة المطلوبة لاحداث التغير . ويجب ان نتذكر ان أرسطو لا يعنى بالحركة مجرد تغير فى المكان أو نقله فى المكان بل يعنى التغير من اى نوع . ان تغير ورقة من اللون الأخضر الى اللون الأصــفر لهو تغير فى الحركة بالمعنى الذى عنده بمثل ما ان سقوط حجر من الحجارة هو حركة . اذن فان العلة الفاعلة هى علة كل تغير . ومن المثل المضروب ان ما يســبب البرونز لكى يكون تمثالا أى ما ينتج هــذا التغير هو النحات ، لهذا فانه العلة الفاعلة للتمثال . والعلة الصورية يحددها أرسطو فانها جوهر وماهية الشىء ، والآن نجد أن ماهية الشىء واردة فى تعريفه غير أن التعريف هو شرح المفهوم . ولهذا فان العلة الصورية هى المفهوم أو هى — كما يسميها افلاطون — مثال الشىء . وهكذا تعاود مثل افلاطون الظهور فى أرسطو كعلل صورية . والعلة الغائية هى النهــاية ، والغرض أو الهدف الذى تســتهدفه الحركة . فعندما يتم انتاج التمثال فان غاية هــذا النشاط ، أى ما يســتهدفه النحات هو التمثال المكتمل نفســه . والعلة الغائية للشىء بصفة عامة هو الشىء ذاته ، الوجود المكتمل للشىء .

وهكذا نستطيع ان نتبين فى التو كيف أن هـذا التصور للعلة اكثر رحابة من التصـور الحديث ، فاذا أخـذنا تعريف الفيلسوف البريطـانى جون ستيوارت مل للعلة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط فاننا نجد انه يحدد العلة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط للظاهرة » وهـذا التعريف يستبعد العلة الغائية فى التو ، لأن العلة الغائية هى النهـاية وليست حدا سـابقا فى الزمان . كما انها لا تتضمن العلل الصورية ، وذلك لأننا لا نفكر الآن فى مفهوم الشىء باعتباره جزءا من علته . ولا يتركنا هـذا الا مع العلتين المـادية والفاعلة وهاتان العلتان تتفقان على نحو فج مع الأفكار الحديثة عن المـادة والطاقة . وحتى العلل الفاعلة لأرسطو تبدو فى ضوء اعتبار أرحب ، أنها مستبعدة من الفكرة الحديثة عن العلية . فبالرغم من ان العلة الفاعلة هى الطاقة التى تنتج الحركة فان العلم الحديث يعتبرها طاقة آلية خالصة على حين ان ارسطو يفكر فيها — كما سوف نتبين — كقوة مثالية تعمل منـذ البداية بل من النهـاية . ولكن لا يجب أن نعترض من قولنا أن الفكرة الحديثة للعلية تستبعد العلتين الصورية والغائية فاننا نعنى أن أرسطو مخطىء فى اضافتها أو ان الفكرة الحديثة افضل من فكرة ارسطو . ان المسـالة ليست مسالة افضلية اولا افضلية على الاطلاق . ان العـلم الحديث لا ينكر بالمرة حقيقة العلتين الصورية والغاية . كل ما هنالك انه يعتبرها خارج مجاله ، فليست وظيفة العلم ما اذا كانتا موجودتين أم لا . ومع تقـدم المعرفة يحدث التمايز وتقسيم العمل ، ويعتبر العلم مجاله هـو العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما . وهكذا نجد — على سـبيل المثال — ان العلل الصورية ليست موضع نظر العلم لأنها ليست بالمعنى الحديث عللا على الاطلاق . فهى ما اسميناه بالأسباب . فاذا كان علينا ان نشرح وجود شىء ما فى الكون فانه من الضرورى ادراج علل صورية ومفاهيم لاظهار لماذا توجـد الأشـياء ولاظهار اسبابها فى الواقع . غير ان العلم لا يبذل اية محاولة لتفسير وجود الأشـياء ، فهو يأخذ وجودها قضـية مسلمة ويحاول ان يتبع تاريخها وعلاقاتها ببعض ، ولهذا فهو لا يتطلب العلل الصورية . انه يريد أن يطرح التصور الآلى للكون ومن ثم لا ينظر الا فى العلل الآلية . غير أن نظرية ارسـطو باعتبارها فلسـفة اكثر منها علما تشـمل كلا من مبادىء الآلية والغائية .

لم تكن من عادة ارسطو ان يعرض لنظرياته كما لو كانت شيئا جديدا تماما تصدر لأول مرة من عقله . فهو فى هجومه على اية مشكلة كانت عادته ان يبدأ بالتيار السائد والآراء السابقة لينقدها ويطرح ما لا قيمة له لكى يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف اليها اقتراحاته وأفكاره الأصلية . ونتيجة هذه العملية تاتى نظريته الخاصة التى يعرضها لا على انها جديدة تماما بل كتطور لآراء السابقين . وهذا المسار هو الذى يتبعه ايضا فى الموضوع الراهن . فالمقالة الأولى فى كتاب « الميتافيزيقا » هو تاريخ لكل الفلسفة السابقة من طاليس الى افلاطون لاظهار كيف ان العلل الأربعة قد ادركها السابقون عليه . يقول ان العلة المادية قد جرى تبينها منذ البداية ، فالأيونيون آمنوا بهذه العلة لا بعلة اخرى وقد سعوا الى شرح كل شىء عن طريق المادة وان كانوا قد اختلفوا فيما بينهم عن طبيعة العلة المادية فوصفها طاليس بانها الماء ووصفها انكسمندريس بأنها الهواء ، ولقد تحدث عنها باشكال مختلفة الفلاسفة المتاخرون واعتقد هيرقليطس انها النار واعتقد امبيدوكليس انها العناصر الأربعة . واعتبرها انكساجوراس عددا لا متناهيا من انواع المادة . غير ان النقطة الجوهرية هى انهم ادركوا الحاجة الضرورية لعلة مادية على نحو ما لتفسير الكون .

اذن فقد افترض المفكرون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة فحسب ويقول أرسطو : لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة اخرون على الساحة « فان الشىء نفسه قد ارشدهم » فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وصيرورة الأشياء . غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها ، فالخشب ليس علة تحوله الى سرير . كما أن النحاس ليس علة تحوله الى تمثال ، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة • ان الأيليين لم يتبينوها لأنهم انكروا الحركة ولهذا فبالنسبة لهم لا يمكن افتراض علة للحركة . ويرى ارسطو أن بارمنيدس مع هذا قد تأرجح حول هذه النقطة واباح على شكل غامض وجود علة ثانية فينها على انها الحار والبارد . والاشارة بطبيعة الحال الى الجزء الثانى من قصيدة بارمنيدس . وقد افترض الفلاسفة الآخرون على نحو واضح وجود علة فاعلة لأنهم ظنوا ان عنصرا واحدا — النار على سبيل المثال — اكثر فاعلية من العناصر الأخرى ، اى انه اكثر انتاجا للحركة • ومن المؤكد ان أمبيدوكليس قد قال بفكرة العلة الفاعلة لانه

مين القوى المحركة بأنها التناغم والتنافر ، الحب والكراهية . كما استخدم انكساجوراس أيضا العقل على أنه قوة محركة .

وربما أدرك العلل الصورية أيضا الفيثاغوريون فالأعداد أشكال أو صور . غير أنهم احطوا على نحو مباشر من العلة الصورية لتصل الى مستوى العلة المادية باعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التى تصنع منها الأشياء .

وكان أفلاطون وحده هو الذى بين بوضوح ضرورة العلة الصورية . لان العلل الصورية — كما رأينا — هى نفسها مثل أفلاطون . غير ان فلسفة أفلاطون لا تتضمن سوى علتين من العلل الأربعة هما العلة المادية والعلة الصرية لأن أفلاطون جعل الأشياء جميعا من المادة والمثل ، ولما كانت المثل ليس فيها مبدأ الحركة فان مذهب أفلاطون لا يحتوى على علة فاعلة . أما بالنسبة للعلل الغائية فان لدى أفلاطون فكرة غامضة هى أن كل شىء من أجل « الخير » لكنه لم يستخدم هذا التصور ولم يطوره . ولقد أدرج أنكساجوراس العلل الغائية فى الفلسفة فان مذهبه عن العقل المشكل للعالم يفترض أن يفسر التصميم والغرض اللذين يعرضهما الكون ولكن مع تطور مذهبه نسى هذا الأمر واستخدم العقل لا لشىء سوى كجانب من الآلية لتفسير الحركة وهكذا تركه يهبط الى شىء لا يزيد شيئا عن العلة الفاعلة .

والنتيجة أن أسطو يجد العلل الأربع جميعا قد اعترف بها السابقون عليه بدرجة أو بأخرى وفى رأيه أن هذا يدعم مذهبة تدعيما شديدا . ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة مفهومتين بوضوح فان السابقين عليه ليس لديهم سوى تصور ضبابى غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية والغائية .

والخطوة التالية فى ميتافيزيقا ارسطو هى رد هذه المبادىء الأربعة الى مبدأين سماهما الهيولى والصورة . ويحدث هذا التنقيص فى عدد العلل عن طريق اظهار ان العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية كلها تنصهر فى تصور وحيد للصورة .

أولا : نجد أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد وذلك لأن العلة الصورية هى الماهية ، المفهوم ، فكرة الشيء . والآن فان العلة الغائية او النهـــاية هى ببساطة تحقق فكـــرة الشيء فى الواقع . ان ما يهـــدف اليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته ، انه يستهدف صورته . وهكذا فان الغاية ، العلة الغائية هى نفس العلة الصورية .

وثانيا : فان العلة الفاعلة هى نفسها العلة الغائية لأن العلة الفاعلة هى سبب الصيرورة والعلة الغائية هى نهـــاية الصيرورة ، أنها ما يصير . وفى رأى ارسطو ان ما يسبب الصيرورة هو ذلك الذى تستهدفه فى النهـــاية محسب . ان مسعى الأشـــياء جميعا هو نحو النهـــاية والغاية ويوجد بسبب النهاية أو الغاية . وهكذا فان النهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة . اى ان العلة الغائية هى العلة الفاعلة الحقيقية . ويمكننا تبين هـــذا على نحو افضل بضرب مثال . ان غاية أو العلة الغائية لجوزة البلوطة هى البلوط . والبلوط هو علة نمو جوزة البلوط ، والذى يتألف أساسا فى حركة بمـــا تنجذب جوزة البلوط نحو غايتها وهى البلوط . ويمكننا أن نبين هـــذا أيضا بشـــكل أكثر تحديدا فى حالة المنتجات الانسانية فهنا المسعى نحو الغاية مدرك على حين انه فى الطبيعـــة غير مدرك أو غريزى . والعلة الفاعلة للتمثال هى النحات فهو الذى يحرك النحاس ولكن ما يحرك النحاس ويجعله يشتغل على النحاس هو فكرة التمثال المكتمل فى عمله . ان فكرة الغاية ، العلة الغائية هى هكذا العلة القصوى الحقيقية للحركة . وكل ما هنالك فى علة الانتاج البشرى أن فكرة الغاية ماثلة بالفعل فى عقل النحات كدافع وفى الطبيعة لا يوجد عقل فيه تكون الغاية واعية بذاتها ومع هـــذا فان الطبيعة تتحرك نحو الغاية والغاية هى علة الحركة . وهكذا نجد أن ثلاثة علل مسماه تنصهر فى فكرة واحدة يسميها أرسطو صورة الشيء ، وهـــذا لا يترك الا العلة المـــادية دون ردها الى أى شيء آخر وهكذا نترك للتناقض الوحيد بين الهيولى والصورة .

والآن ، لمـــا كانت الهيولى والصورة هما المتولتين الرئيسيتين فى فلسفة ارسطو وبهما يهدى الى تفسير الكون بأكمله فان من الجوهرى أنه ينبغى

علينا تماما أن نفهم خصائصهما . فاولا الهيولى والصورة غير منفصلتين ونحن نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى ندرسهما بوضوح وهــذا حق تماما لأنهما مبدآن متناقضان ومن ثم فهما منفصلان فى الذهن ولكنهما غير منفصلين على الاطلاق فى الواقع فلا يوجد شىء باعتباره صورة بدون هيولى أو توجد هيولى بدون صورة . ان كل شىء موجود أى كل شىء فردى هــو مركب من الهيولى والصورة .، ويمكننا أن نقارنهما فى هــذا المجال بالمــادة وشــكل الشىء وان كان يجب أن نكون حريصين فى ألا نعتقد أن الصورة هى مجرد شكل .، ان الهندسة تعتبر الأشكال كما لو كانت موجودة فى حد ذاتها . ولكن فى الواقع نحن نعرف أنه لا توجد اشــياء مثل المربعات والدوائر والمثلثات .، فلا توجد الا اشــياء مربعة واشــياء مستديرة الخ . ولمــا لم تكن هنــاك اشــكال بدون أشــياء فكذلك لا توجد أشــياء بدون اشــكال . أننا نتحدث عن اشــياء لا شــكل لها .،. ولكن هــذا لا يعنى سوى أن شــكلها غير منتظم أو غير معتاد فلابد للشىء أن يكون له شكل ما . ومع هــذا فانه بالرغم من أن الشكل والمــادة لا ينفصلان فى الواقع فهما مبدآن متناقضان وهما منفصلان فى الفكر . والهندسة على حق تماما فى تناولها للأشكال كما لو كانت توجد فى حد ذاتها ولكنها مع هــذا لا تتناول الا مع التجريدات .، وبالمثل فان الهيولى والصورة لا ينفصلان اطلاقا وان أنتفكير فى الصورة فى ذاتها أو الهيولى فى ذاتها لهو مجرد تجريد فلا يوجد مثل هــذا الشىء وفى الحقيقة ان تصور أن الأشــكال يمكن أن توجد بنفسها لهو الخطأ عينه الذى اتهم به ارسطو افلاطون كما رأينا فالصورة هى المثال ولقد تصور افلاطون أن المثل توجد فى عالم خاص بها .، ومن هــذا أيضا نستطيع أن نتبين ان الصورة هى الكلى والهيولى هى الجزئى لأن الصورة هى المثال والمثال هو الكلى . والقول بأن الصورة والهيولى لا يمكن ان يوجدان بمعزل عن بعضهما هو نفس قولنا أن الكلى لا يوجد الا فى الجزئى والذى — كما رأينا — هو النغمة الرئيسية فى فلسفة ارسطو . ولكننا الآن اذا وجدنا بين الهيولى والعنصر الجزئى فى الأشــياء فيجب أن نكون حريصين أننا لا نخلط الجزئى بالفردى فغالبا ما نســتخدم هاتين الكلمتين كما لو كانتا مترادفتين من الناحية العملية ولا ضرر فى هــذا ولكن يجب أن نكون حريصين لفصلهما ، لأن كل فردى — حسب رأى ارسطو — هو مركب من الهيولى والصورة ، مركب من الجزئى والكلى . وعنــدما نقول أن الهيولى هى الجزئى فاننا لا نقصد أنها

مركبة بل نقصد انها الجزئى المطلق الذى ليس فيه كلي على الاطلاق . لكن الجزئى المطلق والمعزول ليس موجوداً . فمثلا ان قطعة من الذهب لا توجد الا بفضل خصائصها : الصفرة ، الثقل ، الخ ، وهـذه الصفات هى ما لها بشكل مشترك مع الأشـياء الأخرى حتى أن الجزئى كجزئى ليس له وجود ولكن هـذا عين قولنا وما قلناه من قبل ان الهيولى لا وجود لها بمعزل من الصـورة .

وخطأ طبيعى مماثل لو نحن افترضنا أن أرسطو يقصد بالهيولى عين ما نقصده نحن بالجوهر الفيزيائى مثل الخشب او الحديد وأن ما يقصده بالصورة هو الشكل بكل بساطة . والآن وبالرغم من أن هنـاك صلة قربى فى الأفكار فان هذين الزوجين من الأفكار غير متماثلين . فلنبدأ بالهيولى . ان فكرتنا العادية عن المـادة كجوهر فيزيائى هى تصور أى أن الشىء الذى تسميه مادياً هو مادة على نحو اطلاقى مرة والى الأبد ، انه ليس ماديا من جهة ما ولا ماديا من جهة أخرى فهو فى كل علاقة ممكنة هو مادة ويظل مادة . كما انه خلال سيرورة الزمن لا يكف عن كونه مادة .

ان النحاس لا يصبح أى شىء الا أن يكون مادة أو هيولى . ومما لا شك فيه توجد فى الطبيعة تغيرات وتحولات لمـادة الى مادة أخرى فمثلا يتحول الراديوم الى هيلوم ونحن نعرف أن النحاس يمكن أن يتحول الى رصاص ، ولكن حتى مع هـذا التحول انه لا يكف عن أن يكون مادة أو هيولى . غير أن تصور أرسطو للهيولى هو تصور نسبى ، فالهيولى والصورة متدفقتان ، وهما يصبان فى بعضهما ، فالشىء هو من ناحية هيولى ومن ناحية أخرى صورة . وفى كل تغير تكون الهيولى هى ذلك الذى يصبح ، ذلك الذى يطرأ عليـه التغير والصورة هى ما يحدث التغير من أجله . أن ما يصبح هو الهيولى وما يصبح عليـه هو الصورة . ان الخشب هيولى اذا نظر اليه من ناحية علاقته بالسرير ، لأنه هو الذى يصبح سريراً ، غير أن الخشب هـ الصورة اذا نظر اليه فى علاقته بالنبات النامى لأنه هو الذى يصبح عليـه النبات . ان شـجرة البلوط هى صورة جوزة البلوط لكنها هى هيولى الأثاث المصنوع من البلوط . ان الهيولى والصورة مصطلحان نسبيان وهما يظهران أيضا ان الصورة ليست مجرد شـكل ، لأن ما هو صورة فى جانب هو هيولى فى جانب آخر ، لكن الشـكل لا يمكن أن يكون أى شىء الا أن

يكون شـــكلا . ومما لا شك فيه ان الشـــكل جزء من الصورة لأن الصورة تتضمن فى الحقيقة كل صفات الشيء لكن الشـــكل هو جزء غير مهم فى الصورة ، لأن الصورة تتضمن التنظيم وعلاقة الجزء بالجزء وخضوع كل الأجزاء للشـــكل ، ان الصورة محصلة العلاقات الداخلية والخارجية ، انها هى الاطار المثالى — اذا جاز لنا مثل هـــذا القول — والذى فيه ينتظم الشيء . وتتضمن الصورة أيضا الوظيفة ، ووظيفة الشيء هو مجرد ما يكون الشيء من اجله وهـــذا مماثل لغايته او علته الغائية . من ثم فان الوظيفة واردة فى الصورة ، فمثلا وظيفة اليد هى قوتها على الامســاك وهـــذه الوظيفة جزء من صورتها ولهذا اذا فقدت وظيفتها ببترها فانها تفقد بالمثل صورتها ، وحتى اليد الميتة — بطبيعة الحال — لها صورة ما لان كل شيء جزئى هو مركب من الهيولى والصورة ، لكن اليد الميتة قد فقدت أهم جزء فى صورتها وهى بالنسبة لليد الحية مجرد هيولى وان كانت بالنسبة للحم والعظم الذى تتكون منه لا تزال صورة . الصورة — بوضوح — اذن — ليست مجرد شـــكل لأن اليد المبتورة لا تفقد شكلها — والصورة تتضمن كل صفات الشيء ، والهيولى هى ما له صفات ، لأن الصفات كلها كليات . ان قطعة الذهب صفراء وهـــذا يعنى ببساطة أنها تشـــترك فى الصفرة مع قطع الذهب الأخرى والأشـــياء الصفراء الأخرى . والقول عن الشيء انه يتصف بصفة ما يعنى وصفه ضمن فئة وما تشـــترك فيه الفئة هو شيء كلى ، والشيء بدون صفات لا يمكن أن يوجد كما أن الصفات لا يمكن أن توجد بدون الشيء وهـــذا مماثل لقولنا ان الصورة والهيولى لا يمكن أن توجدا منفصلتين .

الهيولى — اذن — هلامية تماما ، انها (البنية) التى تضم كل شيء ، وهى لا تضم فى ذاتها أية صفة ، انها لا صفات لها ، انها لا تعين بدون صـــفة . وما يعطى الشيء تعينا وطابعا وصـــفة وما يجعله هـــذا الشيء أو ذاك هو صورته .

وبالتالى لا توجد فروق فى الهيولى فالشيء لا يمكن أن يختلف عن غيره الا بأن تكون له صفات مختلفة . ولمـــا كانت الهيولى بلا صفات فليس فيها فروق وهـــذا يبين فى ذاته أن الفكرة الأرسطية عن الهيولى ليست تماثل فكرتنا عن الجوهر الفيزيائى . فحسب استخدامنا الحديث يختلف نوع المـــادة عن نوع آخر فيتخلف النحاس عن الحديد ، لكن هـــذا الفرق هو فرق صفة

والصفات كلهـــا عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده ان اختلاف النحاس من الحديد ليس مسألة اختلاف فى الهيولى بل اختلاف فى الصورة . وعلى هـــذا يمكن للهيولى أن تصبح أى شىء حسب الصورة المطبوعة عليها ، ان الهيولى هى امكانية كل شىء وان كانت هى فى الواقع ليست شـــيئا ، وهى لا تصبح شـــيئا الا باحرازها للصورة ، وهـــذا يؤدى مباشرة الى اكبر تناقض أرسطى هام بين القوة والفعل . القوة هى نفسها الهيولى والفعل هو الصورة ، فالهيولى هى كل شىء بالامكانية فهى قد تصبح كل شىء وهى بالفعل ليست شـــيئا ، أنها مجرد امكانية او قدرة على أن تصبح شـــيئا ، ولكن ما يعطى الهيولى تعينا على انها هـــذا أو ذلك وما يجعلها شـــيئا فعليا هو الصورة وهكذا فان واقعية الشىء هى بكل بساطة صورته .

ولقد ظن أرسطو أنه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشـــكلة القديمة الخاصة بالصيرورة ، وهى لغز طرحه الايليون ولم يكف من اثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين . كيف تكون الصيرورة ممكنة ؟ ان انتقال الوجود الى الوجود ليس صيرورة فهو لا يتضـــمن أى تغير ، وان انتقال اللاوجود الى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور شىء من العدم . وعند ارسطو أن الخط الحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجودا ولقد أحل محل هـــذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين : القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالظلال . والقوة فى فلسفته تحل محل اللاوجود فى المذاهب السابقة وهى تحل اللغز لأنها ليست وجود مطلقا ، انها لا وجود بقدر انها لا شىء بالفعل ، لكنها وجود لأنها وجود بالقوة والامكان . لهـــذا لا تتضمن الصيرورة القوة المستحيلة من العدم الى الشىء ، انها تتضمن التحول من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل . ومن ثم فان كل تغير ، كل حركة هو انتقال القوة الى الفعل ، انتقال الهيولى الى الصورة .

ولـــما كانت الهيولى ليست فى ذاتها شـــيئا ، مجرد قدرة مجردة غير متحققة حيث أن الصورة هى الفعل ، هى الوجود الشامل والمتكامل فانه يترتب على هـــذا أن الصورة ليست شـــيئا أرقى من الهيولى . لكن الهيولى هى ما يصبح الصورة . لهـــذا فمن ناحية الترتيب الزمنى الهيولى أســـبق والصورة لاحقـــة .

ولكن فى الترتيب الفكرى وفى الواقع الأمر معكوس ، فعندما تقول ان الهيولى هى امكانية ما سيصبح فانه يتضمن ان ما ستصبح عليـــه ماثل من قبل فيها مثاليا وبالامكان وان لم يكن فعليا . لهذا فان الغاية ماثلة من قبل فى البداية . ان شـــجرة البلوط قائمة فى جوزة البلوط على نحـــو مثالى والا فان شـــجرة البلوط تصـــدر عن جوزة البلوط اطلاقا • ولـــا كانت كل صيرورة هى نحو غاية ولا تحدث آلا من اجل غاية ، فان الغاية هى المبدأ العامل والعلة الحقيقية للصيرورة . الحركة لا تنتج بقوة غرضية آلية بالدفع من الخلف بل بقوة جذب مثالية تجذب الشىء نحـــو غايته كما تنجذب قطعة الحديد للمغناطيس . ان الغاية هى التى تمارس هـــذه القوة ولهذا فان الغاية يجب ان تكون ماثلة فى البداية لأنها لو لم تكن ماثلة فلن تستطيع ان تمارس اية قوة . وهى ليست ماثلة فحسب فى البداية ، انها خارجية عنها أيضا لأن الغاية هى علة الحركة والعلة من الناحية المنطقية اسبق من نتيجتها . وهكذا نجد ان الغاية او مبدأ الصورة هو الأول المطلق فى الفكرة والواقع وان تكن الأخيرة فى الزمن . فاذا سألنا — اذن — ما هى تلك الحقيقة المطلقة عند أرسطو ، ما هو المبدأ الأول الذى يصدر عنه الكون كله فان الجواب هو الغاية ، مبدأ الصورة ، ولـــا كانت الصورة هى الشكل ، المثال ، فاننا نتبين ان هـــذه الأطروحة الأساسية هى نفسها أطروحة افلاطون ، انها اطروحة كل مثالية وهى أن الفكر الكلى ، العقل هو الوجود المطلق ، أساس العالم . ولا يختلف عن افلاطون الا فى انكار أن الصورة لها وجود بمعزل عن الهيولى التـــى تعرض الصورة نفســـها فيها .

ان هـــذه المسألة برمتها ربما تبدو للذهن البسيط غير المركب على انها غريبة • ان الوجود المطلق عندما يتدفق فى الكون يجب أن يوصف بانه ذلك الذى يقع فى نهـــاية تطور الكون والفلسفة يجب ان تنطلق لتبرير هـــذا بتاكيد أن الغاية ســـابقة على البداية حتما ، وهـــذا كله بعيد تماما عن نمط تفكير الانســـان العادى ولهذا يبدو منفرقا مليئا بالتناقض الظاهرى لكن المسألة ليست غريبة كما انها ليست متناقضة ، فهى صادقة وحقيقية وهى لا تبدو للانســـان العادى الا لانها تضرب فى الأشـــياء أعمق ما يستطيع . وهـــذه الفكرة هى فى الواقع جوهرية لمثالية متطورة والى أن يتم التقاطها لا يكون

هناك تقدم فى الفلسفة . وفهمها يعد محكا رائعا فيما اذا كانت لدى الانسان المعية بالنسبة للفلسفة أم لا . والحقيقة ان كل الفلسفات من هذا النوع تعتبر الزمن غير حقيقى ، تعتبره مجرد مظهر . ولما كان الأمر هكذا فان علاقة الموجود المطلق أو الله بالعالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الاطلاق .
وفكرة الانسان العادى هى انه اذا كان هناك مبدأ أول أو انه على الاطلاق ، فيجب ان يكون موجودا قبل أن يبدأ العالم ثم بعد هذا ربما بملايين السنين يحدث شيء نتيجته يظهر العالم الى حيز الوجود . وهكذا يجرى تصور المطلق على انه العلة والعالم على انه المعلول والعلة دائما تسبق معلولها فى الزمن أو اذا اعتقدنا أن العالم ليست له بداية على الاطلاق فان تفكير الانسان العادى سيفضى به الى الاعتقاد بانه ليس ضروريا فى تلك الحالة افتراض مبدأ أول على الاطلاق . لكن اذا كان الزمن مجرد مظهر فان هذه الطريقة كلها للنظر الى الأشياء يجب ان تكون خاطئة . ان الله ليس متعلقا بالعالم ارتباط العلة بالمعلول ، انها ليست علاقة زمن على الاطلاق ، انها علاقة (منطقية) ، والله هو بالأحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجتها حتى ان الله اذ منح جاء العالم بالضرورة فى اعقابه بمثل ما تعطى المقدمة النتيجة المترتبة . وهذا هو السبب الذى دفعنا ونحن نناقش افلاطون أن نقول انه من الممكن (استنباط) العالم من مبدأه الاول . فاذا كان المطلق هو مجرد علة العالم فى الزمن فانه لن يفسر العالم فالامر كما ذكرت كثيرا من قبل . العلل لا تفسر شيئا . ولكن اذا كان العالم مستنبط من المطلق فان العالم يتم تفسيره ، يكون هناك (غرض) لا علة وهو غرض عقلى بمثل ما تشكل المقدمة الغرض العقلى للتوسط الى النتيجة . ان نتيجة القياس تترتب على المقدمات أى أن المقدمات تأتى أولا والنتيجة ثانيا . لكن المقدمة لا تأتى أولا الا فى الفكر لا فى الزمن . انه تتابع منطقى لا تتابع زمنى ، وبالمثل فان المطلق او الصورة بلغة ارسطو هى من الناحية المنطقية أولا لكنها ليست الاولى فى الترتيب الزمنى وبالرغم من أن الصورة هى الغاية فانها فى الفكر هى البداية المطلقة ومن ثم فهى أساس العالم ، انها المبدأ الاول الذى منه يصدر العالم . وقد يكون هناك اعتراض انه اذا كانت علاقة المطلق بالعالم ليست علاقة زمن اذن فان الصورة لا تعود نهاية بقدر ما تكون بداية .
وهذا الاعتراض هو اساءة فهم لفلسفة ارسطو . فبالرغم من ان الاشياء فى الزمن تسعى نحو الغاية أو النهاية على الاطلاق ، او — بقول آخر —

ان الغاية لا يتم الوصول اليها اطلاقا . ان علاقتها بالعالم كغاية هى علاقة منطقية وليست علاقة زمنية وبالنسبة للزمن الكون بلا بداية ولا نهاية .

ولما كانت السيرورة فى العالم هى ارتقاء مستمر للهيولى الى الصور الأرقى والأدنى ، فيترتب على هذا أن الكون يعرض سلما مستمرا للوجود . وما هو أرقى فى السلم حيث تسود الصورة فان الأدنى هو ما تفوق الهيولى فيه الصورة . وفى أسفل السلم ستكون هناك الهيولى الهلامية المطلقة وفى قمته الصورة اللامادية المطلقة . وعلى أية حال فان هذين الطرفين تجريدان ، فلا احد منهما يوجد لان الهيولى والصورة لا يمكن أن تنفصلا . وما يوجد يأتى فى موضع ما بين الاثنين ومن ثم يعرض الكون عمليـــة من التدريجات المستمرة . وتحدث الحركة والتغير بجهد للانتقال من الادنى الى الارقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغاية .

وما يأتى فى قمة السلم ، الصورة المطلقة ، يسميه أرسطو الله . وتعريفات صفة الله تترتب على هذا الوضع بالطبع ، أولا ، لما كانت الصورة هى الفعل فان الله وحده هو الواقعى على نحو مطلق ، فهو وحده الحقيقى ، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما . ان الارقى فى السلم هو الاكثـر واقعية لانه يمتلك المزيد من الصورة . وسلم الوجود هو أيضا سلم للواقـع وهو يتأرجح من خلال تدريجات لا متناهية من الحقيقى المطلق وهو الله الـى اللاحقيقى المطلق وهو الهيولى اللهلامية . ثانيا : لما كان مبدأ الصورة يحتوى على العلل الصورية والغائية والفاعلة فان الله هو كل هذه العلل . ولما كان الله هو العلة الصورية فانه هو المثال ، انه فكر ، علة — ولما كان الله هو العلة الغائية فانه الغاية المطلقة ، انه ذلك الذى تسعى اليه كل الموجودات، وكل موجود له دون شك غايته فى ذاته ولكن لما كان الله هو الغاية المطلقـة فانه يشتمل على كل الغايات الأدنى . ولما كانت غاية كل شىء هى الكمال المتكامل للشىء فان الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق . وأخيرا لما كان الله هو العلة الفاعلة فانه العلة المطلقة للحركة والصيرورة . انـه المحرك الأول وعلى هذا فان الله نفسه غير متحرك . وكون المحرك الأول غير متحرك نتيجة ضرورية لتصور ارسطو له كغاية وكصورة ، فالحركة هى انتقـال الشىء نحو غايته ، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غايـة

وراءها ومن ثم لا يمكن أن تتحرك . وبالمثل ، الحركة هى انتقال الهيولى الى الصورة . والصوره المطلقـــة لا يمكن ان تنتقل الى صورة ارقى ومن ثم فهى غير متحركة غير ان الحجة التى يستخدمها أرسطو نفسة كثيراً لتاسيس حركية المحرك الاول هى أنة عالم بتصوره غير متحرك فلن تظهر أية علة للحركة، ان الشىء المتحرك قد يتحرك بشىء متحرك آخر ، وحركة هذا الشىء الاخير يتطلب علة أخرى ، فاذا كانت هذه العلة الجديدة هى نفسها متحركة فاننـــا يجب ان نبحث عنه لحركتها وذا استمرت هذه العملية الى الابد فلن يتم تفسير الحركة ولا تظهر العلة الحقيقية ، لهذا فان العلة الحقيقية والمطلقة يجب — لهذا — الا تكون متحركة .

وتبدو هذه الحجة الاخيرة كما لو كان أرسطو يفكر الآن فى اطار النزعة الآلية ، انها تبدو كما لو كان المحرك الاول هو فى بداية الزمن حيث يعطى الاشياء دفعة للانطلاق وليس هذا ما يقصده أرسطو ، فالعلة الفاعلة الحقيقية هى العلة الغائية . والله لا يكون هو المحرك الأول الا فى صفته كغاية نهائية وبالنسبة للزمن فلا الكون ولا الحركة فيه لهما اية بداية ، وكل علة ميكانيكية لها علتها بدورها والى ما لا نهاية . والله ليس علة اولى بالمعنى الخاص بنـــا — اى ليس علة آلية أولى تكون قبل العالم وتخلقه . انه علة غائيـــة تعمل من الغاية ولكنة على هذا النحو هو سابق منطقيا على كل بدايـــة وكذالك المحرك الاول . ولما كان الكون ليست لة بداية فى الزمن فانـــه ليست له نهاية فى الزمن ، وسيستمر الى الابد . وغايتة هى الصورة المطلقـــة ولكن لا يمكن التوصل . اليها لانها لو كانت هكذا فهذا يعنى أن الصـــورة المطلقة توجد بينما نحن رأينا ان الصورة لا يمكن أن توجد بمعزل عـــن الهيولى .

ان الله فكر ، ولكنة فكر عن اى شىء ؟ باعتباره صورة مطلقة ليـــس هو صـــورة الهيـــولى بل صـــورة الصـــورة . وهيـــولاه — اذا جازلنـــا القـــول — صـــورة . والصـــورة باعتبارها الكـــل هـــى الفكـــر ، وهـــذا يعطينا تعريف أرسطو الشـــهير للة على انة « فكـــر الفكـــر » انه لا يفكر الا فى ذاتة ، انة ذات وموضوع تفكيره . ان الناس باعتبارهم فانين يفكرون فى الاشـــياء المـــادية كما افكر الآن فى الورقة التى اكتب

عليها وكذلك يفكر الله فى الفكر . بمصطلحات اكثر حداثة هو وعى ذاتــى ، انه الذات ــ الموضوع المطلق . وان تصور الله وهو يفكر فى أى شىء عــدا الفكر لهو تصور محال لان غاية كل تفكير آخر خارج الفكر نفســـه . اذ انا فكرت فى هذه الورقة فان علة تفكيرى وهى الورقة خارجة عنى . لكنه تفكـير الله باعتباره الغاية المطلقة لا يمكن ان تكون له اية غاية خارج ذاته . فلو قرر الله ان يفكر فى اى شىء عدا الفكر فسوف يتحدد بذلك الذى ليس هــو . وبتعبير آخر عن الفكرة نفسها يلجأ ارسطو الى اللغة التشبيهية فيقول ان الله يعيش فى نعمة ابدية ونعمته قائمة فى تأمل دائم لكماله .

ويمكن للانسان الحديث ان يسأل على نحو طبيعى ما اذا كان اله ارسطو شخصا . لن تفيد النزعة القطعية هنا ، فارسطو ــ مثل افلاطون ــ لا يناقش هذه المسألة على الاطلاق ، ولم يفعل هذا اى يونانى ، انه سؤال حديث . وما علينا أن نفعله هو أن ننظر للمسألة من زاويتين . بالنسبــة للشخصية نجد ان اللغة التى يستخدمها ارسطو تتضمنها . فاستخدام كلمة الله نفسها يدل على المطلق او الصورة يوحى بفكرة الشخصية وعندما ينطلق فى الحديث عن الله باعتباره يسكن فى نعمة أبدية فان هذه الكلمات اذا اخذت حرفيا لا يمكن أن تعنى سوى أن الله شخص مدرك . فاذا قلنا ان هــذه اللغة ليست سوى مجرد لغة تشبيهية فيمكن الرد علنا بأن ارسطو من ناحية المبدأ يعترض على اللغة التشبيهية وكان كثير الاعتراض على افلاطــون لاستخدامه هذه اللغة وما يطلبه هو المصطلح العلمى الحرفى الدقيــق وانــه لا يحطم مبدأه الخاص بالتعبير الفلسفى بمجرد استخدام العبارات الشعرية .

فاذا نظرنا الى الجانب الآخر من القضية فيجب أن نسأل انفسنا . أولا المقصود بالشخصية . والآن ، بدون الدخول فى مناقشة عقيمة حول هــذه الفكرة الزئبقية يمكننا الرد بأن الشخصية تتضمن (فرداووعياموجودا)،ولكننا نجد فى المقام الاول أن الله صورة مطلقة والصورة هى الكلى وما هو كلى دون اى جزئى فيه لا يكن أن يكون فرديا ، لهذا فان الله لا يمكن ان يكون فرديا . ثانيا ، الصورة بدون هيولى لا يمكن أن توجد . ولما كان الله صورة بدون هيولى فانه لا يمكن أن يسمى موجودا وان كان هو الحقيقى بالطــلاق ، وهذا يعنى انه ليس شخصا . وان الحط من شأن الحقيقى الى مستوى الموجود وتحويل الكلى الى فردى هو بالضبط الخطأ الذى لام ارسطو افلاطون

عليه ، وهو عين الخطأ الذى كان الموضوع الكلى لفلسفته لعلاج المسألة .
فاذا اعتقد أن الله شخص فانه يرتكب الخطأ نفسه بصورة خطيرة .

اذن لدينا فرضان كلاهما يتضمنان أن ارسطو متهم بعدم الاتســـــاق .
فاذا كان الله ليس شخصا اذن تكون لغة ارسطو لغة تشبيهية ويكون استخدامه لمثل هذه اللغة غير متسق مع اعتراضه الجذرى على استخدامها . وهـــذا — على اية حال — مجرد عدم اتساق فى اللغة لا الفكر . وهذا لا يعنـــى أن ارسطو يناقض نفسه حقا ، وكل المقصود هو انه بالرغم من أنه شرع فى التعبير عن فلسفته بمصطلحات علمية فنية واستبعاد اللغة التشبيهية . فانه وجد نفسه مضطرا فى صفحات قليلة لاستخدامها . ان هناك بعض الافكــار الميتافيزيقية مجردة لدرجة انه يستحيل التعبير عنها على الاطلاق بـــدون استخدام لغة التشبيه . أن اللغة هى صناعة الناس العاديين للاغـــراض العادية وهذه الحقيقة ترغم الفيلسوف فى الغالب على استخدام المصطلحات التى يعرف أنها تشبيهية بالنسبة لمعناه من غير أن تعبر بدقة عنه . وربمـــا تجد كل فلسفة فى العالم نفسها أحيانا واقعة تحت هذه الضرورة ، واذا كان ارسطو قد فعل هذا وكان غير متسق مع نفسه فنيا فلا عجب فى الامـــر ولا يتضمن هذا مثوبة توجه ضده . لكن الفرض الآخر القائل ان الله شخص يعنى أن ارسطو يقع فى تناقض فى الفكر لا مجرد التناقض فى الكلمات ولا يكون الامر متعلقا بمجرد تفصيلة غير هامة بل بالنسبة للاطروحة المحورية فـــى مذهبه وهذا يعنى أنه يسفه نفسه بجعل تصوره لله يتناقض تناقضــــا تاما مع جوهريات مذهبه .

فما هو لب فلسفة ارسطو ؟ ان لب هذه الفلسفة هو ان المطلق هو الكلى لكن الكلى لا يوجد بمعـــزل عـــن الجـــزئى . ولقـــد قـــدم افـــلاطون الفكـــرة الــــواردة فى الشـــطر الاول من العبـــارة واضـــاف ارسطو الشطر الثانى منها وهذا هو الجوهر فى فلسفته . وتأكيد ان الله ، الصورة المطلقة ، يوجـــد كفرد لأمر متناقض . وليس من المحتمـــل ان يتناقض الحيوية وبطريقة تعنى ان مذهبـــه يتهاوى على ارســـطو فى مثل هذه المسألة الارض كبيت من الرمال .

وما أخلص اليه هو انه لم يكن قصد ارسطو ان ما يسميه الله يجب اعتباره شخصا ، فالله فكر ولكنه ليس فكرا ذاتيا .. انه ليس فكرا موجودا فى عقل ، بل هو فكر موضوعى حقيقى فى ذاته بمعزل عن أى عقل يفكر فيه مثل افلاطون غير أن خطأ افلاطون هو افتراض انه لما كان الفكر حقيقيا وموضوعيا فيجب أن يوجد ولقد تجنب ارسطو هذا الخطأ ، والفكر المطلق هو الحقيقى باطلاق لكنه لا يوجد . وبمفهوم الله تختتم ميتافيزيقا أرسطو ..

(٤) الفيزياء او فلسفة الطبيعة

ان الكون الموجود هو سلم للوجود العام يقع بين طرفين من الهيولى الهلامية والصورة اللامادية ، غير أن هذه الحقيقة لا يجب تأكيدها كمجرد مبدأ عام ، بل يجب متابعتها بالتفصيل . ان انتقال الهيولى الى الشكل يجب أن يتضح فى مراحل الهيولى المختلفة فى عالم الطبيعة ، وهذا هو موضوع الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عند أرسطو .

اذا أردنا أن نفهم الطبيعة فعلينا أن نضع فى الاذهان بعض الآراء العامة . أولا : لما كانت الصورة تتضمن الغاية فان العملية الكلية فى العالم باعتبارها انتقالا من الهيولى الى الصورة هى حركة نحو غايات فى الاساس . ولكل شيء فى الطبيعة غايته ووظيفته فليس هناك شيء بدون غرض والطبيعة تبحث فى كل موضوع عن اجراء أفضل الممكنات . ونحن نجد فى كل موضوع شواهد للتصاميم والخطة العقلية . وفلسفة ارسطو فى الطبيعة فى جوهرها فلسفة غائية . وعلى اية حال لا يستبعد هذا مبدأ الآلية . وبحث العلل الآلية جزء من مهمة العلم لكن العلل الآلية بدورها تصبح فى النهاية غائية لأن العلة الفاعلة الحقيقية هى العلة النهائية الغائية .

ولكن اذا لم يكن هناك شيء فى الطبيعة بلا هدف او بلا جدوى فلا يجب تفسير هذا بروح ضيقة الافق ان هذا الرأى لا يعنى ان كل شيء يوجد من أجل استخدام الانسان وان الشمس قد خلقت لاعطائه النور بالنهار

وخلق القمر ليعطيه النور بالليل وأن النباتات والحيوانات لم توجد الا لتغذيته من الحق القول بشكل ما ان كل شيء آخر تحت فلك القمر هو (من أجل) الانسان لان الانسان هو أعلى درجة في سلم الموجودات في هذا المحيط الارضي ولما كان هو الغاية الاعلى فانه يتضمن كل الغايات الادنى . ولكن هذا لا يستبعد أن الكائنات الادنى لها غايتها الخاصة وأنها توجد لذاتها وليس لنا .

وهناك خطأ آخر يجب تجنبه وهو افتراض أن التصاميم في الطبيعة تعني أن الطبيعة واعية بتصاميمها أو أن نفترض من جهة أخرى أن هناك وعيا موجودا خارج العالم الذي يدبره ويتحكم فيه .. ان هذا الافتراض الاخير مستبعد لأن الله ليس شخصا واعيا موجودا والافتراض الاول مستبعد بسبب عبثيته الباطنية . والوجود الوحيد على هذه الارض الواعي بغاياته هو الانسان .. وهناك حيوانات مثل النحل والنمل تبدو أنها تعمل على نحو عقلي وأن نشاطاتها تبدو انها محكومة بالتصاميم ، ولكن هذا لا يفترض أنها كائنات عاقلة ، وهي تحقق غاياتها بالغريزة .. وعندما تصل الى المادة اللاعضوية نجد حتى هنا أن حركاتها غرضية ولكن ليس هناك مخلوق يفترض انها حركات متعمدة وواعية .. وهذه النشاطات المتكشفة للطبيعة الدنيا هي في الحقيقة من عمل العقل لكنه ليس عقلا موجودا أو واعيا ذاتيا وهذا يعني أن الغريزة وحتى القوى الآلية مثل الجاذبية هي في جوهرها عقل .. لا يعني هذا أنها مخلوقة بالعقل ، بل (هي) العقل وهو يتكشف في الاشكال الدنيا .. ولقد سبق وأنا أعلق على ثنائية افلاطون في الحس والعقل أن ذكرت ان أية فلسفة حقيقية بالرغم من اقرارها بالتفرقة بين الحس والعقل يجب — مع هذا — أن تجد موضوعا لوحدتها ويجب أن تظهر أن الحس ليس سوى شكل أدنى للعقل ولقد استوعب ارسطو هذه الفكرة تماما ولم يوضح فحسب أن الحس هو العقل بل قال حتى أن أوجه نشاط المادة غير العضوية مثل الجاذبية هي عقل . والمحصلة أن الطبيعة رغم أنها تعمل من خلال العقل ليست واعية بهذا وهي تفعل هذا على نحو غريزي وتلقائي وهي اشبه بالفنان المبدع الذي يشكل موضوعاته الجميلة بالغريزة أو كما يجب أن نقول بالالهام دون أن يطرح أمام عقله الغاية التي يجب تحقيقها أو القواعد التي يجب اتباعها لكي تتحقق .

وفى عملية الطبيعة او سيرورتها الصورة دائما هى التى ترغم الهيولى والهيولى هى التى تتقهقر وتعترض • وحركة العالم الكلية هى جهد الصورة لتشكيل الهيولى ولكن لما كانت للهيولى فى ذاتها قوة مقارنة فان هذا الجهد لا ينجح دائما ، وهذا هو السبب الذى يجعل الصورة لا تستطيع أن توجد بدون الهيولى لأنها لا تستطيع أن تقهر تماما النشاط المعرقل للهيولى ومن ثم لا يمكن للهيولى أن تذوب تماما فى الصورة • وهذا يفسر أيضا ما يحدث عرضا فى الطبيعة من وجود شواذ ووحوش ومشوهين فهنا نجد أن الصورة قد فشلت فى أن تذلل الهيولى ، لقد فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها . ولهذا فان العلم يجب أن يدرس ما هو طبيعى وعادى لا ما هو شاذ ومشوه ففى العادى تتبدى أغراض الطبيعة ويمكن فهم الطبيعة من خلال ما هو عادى . وارسطو مغرم باستخدامه الدائم لكلمتى « طبيعى « و » غير طبيعى » لكنه يستخدمها دائما بهذا المعنى الخاص .- ما هو طبيعى هو ما يحقق غايته حيث تنجح الصورة فى السيطرة على الهيولى .

ما من مذهب فى الفيزياء يمكنه ان يتجاهل الافكار الرئيسية الخاصة بالحركة أو المكان والزمان . ولهذا يجد ارسطو من الضرورى أن ينظر فى هذه الامور .. الحركة هى انتقال الهيولى الى الصورة وهى اربعة أنواع : أولا الحركة التى تؤثر فى جوهر الشىء بتكونه وفنائه .- ثانيا : تغير الكيف .- ثالثا : تغير الكم بالزيادة والنقصان . رابعا : النقلة او التغير فى المكان • واهم هذه الحركات واكثر اساسا الحركة الاخيرة .

يرفض أرسطو تعريف المكان بانه الخلاء فالمكان الفارغ استحالة . وهنا — أيضا — لا يتفق مع رأى أفلاطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكون من اشكال هندسية ويرتبط بهذا اعتراضه على الفرض الآلى القائل ان كل كيف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك ، فالكيف له وجوده الحقيقى الخاص بة وهو يرفض أيضا الرأى القائل ان المكان شىء فيزيائى فلو كان هذا حقيقيا فسيكون هناك جسمان يشغلان المكان نفسه فى الوقت نفسه وهما الشىء والمكان الذى يشغله ، ومن ثم ليس هناك سوى تصور المكان على انة الحد ، لهذا فان المكان حد الجسم

المحيط ازاء ما هو محاط ، وكما سوف نتبين فيما بعد فى سياق آخر لا يعد ارسطو المكان لا متناهيا .

ويتحدد الزمان على أنه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق وما هو لاحق والزمن يعتمد فى وجوده على الحركة فاذا لم يكن هناك تغير فى الكون فلن يكون هناك زمن . ولما كان الزمن هو معيار أو حساب الحركة فانه يعتمد فى وجوده على عقل حاسب واذا لم يوجد عقل يحسب فلن يكون هناك زمن ، وهذا يشكل صعوبة بالنسبة لنا اذا تصورناه حيث لا توجد موجودات واعية . غير ان هذه الصعوبة لا وجود لها عند ارسطو فهو يؤمن بأن الناس والحيوانات موجوده منذ الازل . ومن ثم فان خاصتى الزمن هما : التغير والوعى ، الزمن هو تتابع الافكار . فاذا اعترضنا على ان التعريف سيء لأن التتابع يتضمن الزمن من قبل فانه لن تكون هناك اجابة ممكنة دون شك .

وبالنسبة للانقسام اللامتناهى للمكان والزمان والالغاز المتعلقة بهما عند زينون فان من رأى ارسطو ان المكان والزمان ينقسمان بالامكانية الى ما لا نهاية لكنهما لا ينقسمان الى ما لا نهاية بالفعل ، ليس هناك شيء يمنعنا من أن نستمر الى الابد فى عملية التقسيم ، لكن المكان والزمان لا يندرجان فى التجربة كقسمة لا متناهية .

وبعد هذه التمهيدات يمكننا ان ننتقل لننظر فى الموضوع الرئيسى للفيزياء وهو سلم الوجود ، علينا أن نلاحظ فى المقام الاول انه سلم للقيم ايضا . فما هو ارقى فى سلم الوجود له قيمة اكبر لأن مبدأ الصورة متقدم اكثر منه . ويتضمن هذا ايضا نظرية فى التطور ، فلسفة للترقى : ان الادنى يتطور الى الارقى . وعلى اية حال انه لا يترقى ويتطور هكذا فى الزمن . ان الصورة الادنى تنتقل فى الوقت المناسب الى الصورة الارقى ، لكن هذا ليس الا اكتشافا فى الازمنة الحديثة ، ومثل هذ التصور كان مستحيلا بالنسبة لارسطو ، فعنده أن الاجناس والانواع خالدة ليس لها بداية أو نهاية . الناس الافراد يولدون ويموتون لكن النوع الانسانى لا يموت ابدا وهو يظل موجودا دائما على الارض ، والشيء نفسه حقيقى بالنسبة للنباتات والحيوانات . ولما كان الانسان موجودا دائما فانه لا يتطور فى الزمن من

وجود ادنى . ليس هناك مجال هنا للداروينية ، فبأى معنى اذن تكون نظرية ارسطو هنا نظرية فى التطور او الترقى ؟ العملية الواردة ليست عملية زمانية ، انها عملية منطقية والتطور هو تطور منطقى . ان الادنى يحتوى الارقى دائما بالامكانية . ان الانسان موجود فى الفرد بالامكان . والارقى يحتوى الادنى فعليا — الانسان هو فرد ولكن هناك اضافة ايضا . وما هو موجود ضمنيا فى الصورة الادنى موجود جهرة فى الصورة الارقى ، والصورة التى تتبدى بعناية وهى تفاضل من اجل الضوء فى الادنى تحقق ذاتها فى الارقى . الارقى هو نفسه الادنى لكنه الشىء نفسه بحالة اضافية ازيد . الا رقى يعترض الادنى ويعد أساسه . الارقى هو الصورة حيث الادنى هو الهيولى . الارقى هو بالفعل ما يكافح الادنى لكى يكونه . ومن ثم فان الكون كله هو سلسلة متصلة . انه عملية او سيرورة ، ليس عملية زمانية بل عملية خالدة . والحقيقة القصوى الوحيدة اى الله او العقل او الصورة المطلقة ينكشف دائما فى كل رحلة من تطوره . وعلى هذا فان كل المراحل يجب ان توجد جنبا الى جنب دوما .

والآن ان صورة الشىء هى تنظيمه ومن ثم فان الارقى فى سلم الوجود هو الاكثر تنظيما ولهذا فان التفرقة الاولى التى تقدمها الطبيعة لنا هى بين ما هو عضوى وما هو غير عضوى . ولقد كان أرسطو هو مكتشف فكرة العضوية كما كان مخترع الكلمة . فى اسفل سلم الوجود توجد الهيولى اللاعضوية . والهيولى اللاعضوية هى اقرب شىء موجود للهيولى الهلامية المطلقة التى لا توجد بطبيعة الحال فى العالم اللاعضوى تسود الهيولى لدرجة ان تلتهم الصورة ونحن نتوقع أن نرى الكلى وهو يعرض نفسه فيها بطريقة غامضة ومعتمة . اذن ما هى صورتها ؟ وهذا التساؤل يرد أيضا على نحو ما نتساءل عن وظيفتها او غايتها أو نشاطها الجوهرى . ان غاية الهيولى اللاعضويةهى غاية خارجة منها . الصورة لم تدخل فيها حتى على الاطلاق وتظل خارجها . ومن ثم فان نشاط الهيولى اللاعضوى ليس الا الحركة فى المكان نحو غايته الخارجية وهذا هو ما تسميه فى الازمنة الحديثة الجاذبية . ولكن ارسطو يرى ان كل عنصر له حركته الخاصة والطبيعية ، وغايته انما يجرى تصورها مكانيا فحسب

ونشـاطه هو الحركة نحو « وضعه الملائم » وعندما يصل الى غايته يستقر . ان حركة النار الطبيعية هى حركة للاعلى • ونستطيع أن نسمى هذا مبدأ التطاير للاعلى مقابل الجاذبية ، ولقد تعرض أرسطو للنقد الرخيص بسبب استخدامه المتكرر للطبيعى واللاطبيعى ، فلقد قيل انـه كان قانعـا بتفسير عمليات الطبيعة بأن يطلق عليها تعبير « الطبيعى » . فاذا سألت شخصا غير متعلم لماذا تسقط الاشياء الثقيلة فقد يرد بقوله « أوه ! انها تسقط (بشكـل طبيعى) » وهذا يعنى أن الانسان لم يفكر فى المسألة على الاطلاق ويعتقـد ان ما هو مألوف اليه تماما هو أمر « طبيعى » ولا يحتاج لتفسـير . ولقـد اتهم ارسطو بأن تفكيره عقيم على هذا النحو . لكن الامر ليس على هـذا النحو فاستخدامه لكلمة « طبيعى » لا يدل على نقص تفكيره فهنـا نجـد فكرة . مما لا شك فيه أنه مخطىء تماما فى العديد من حقائقه . فمثلا ليـس هناك مبدأ للتطاير الاعلى فى الكون كما يقول . ولكن هناك مبدأ للجاذبيـة وعندما يقول أن من « الطبيعى » للارض ان تتحرك للاعلى فانه لا يعنى ان هذه الحقيقة مألوفة بل ان مبدأ الصورة أو عقل العالم يكشف نفسه هنا بمثابة فيحدث حركة بلا هدف ولا غرض نسبيا فى خط مستقيم . وعلى أية حال انها ليست بلا هدف على نحو مطلق فلا يوجد شىء فى العالم هكذا والفرض هنا هو بكل بساطة حركة الهيولى نحو غايتها قد لا يكون هذا صادقا أو غير صادق لتفسير الجاذبية ولكن هل كان هناك أحد فى ذلك الوقت لديه تفسـير افضـل ؟

وهذا يعطينا أيضا المفتاح للتفرقة بين اللاعضوى والعضوى . اذا كانـت الهيولى اللاعضوية هى مالة غايته خارجة فان الهيولى العضوية هى مالـه غاية فى داخله . وهذا هو الطابع الجوهرى للعضوية ان تكون غايتهـا من داخلهـا . انها مبدأ تطورى ذاتى داخلى ومن ثم فان وظيفتها ليسـت سوى تحقق أو تكشف هذه الغاية الداخلية • فبينما لا نجد للهيولى اللاعضويـة نشاطا سوى الحركة المكانية فان الهيولى العضوية نشاطها هو النمو وهذا النمـو ليس مجرد الاضافة الآلية للهيولى العرضية كما نضيف رطلا من الشاى الى رطل من الشاى . انها النمو الحقيقى من الداخل ، انها تخريج لما هـو داخلى ، انها تكشيف ما هو ضمنى كامن . انها جعل ما هو بالامكان جنينـا فى العضوية يصبح بالفعل .

وهكذا نجد أن ادنى ما فى سلم الوجود هو الهيولى اللاعضوية ومن بعدها الهيولى العضوية حيث يصبح مبدأ الصورة حقيقيا ومحددا على أنه التنظيم الباطنى للشىء وهذا التنظيم الداخلى هو الحياة أو ما نسميه النفس للعضونة . وحتى النفس الانسانية ليست سوى تنظيم الجسم . والنفس بالنسبة للجسم بمقام الصورة بالنسبة للهيولى . اذن مع العضوية نصل الى فكرة النفس الحية . لكن هذه النفس الحية هى نفسها لها درجات ادنى واعلى ، والوجود الاعلى هو تحقق أعلى لمبدأ الصورة . ولما كان الجوهرى للعضوية هو التحقق الذاتى فانه سيعبر عن ذاته أولا فى الحفاظ على الذات . والحفاظ على الذات يعنى أولا الحفاظ على الفرد وهذا يعطى وظيفة التغذية . ثانيا انه يعنى الحفاظ على النوع وهذا يعطى وظيفة التناسل . والدرجة ادنيا فى المملكة العضوية هى الاجهزة العضوية التى وظائفها الوحيدة هى التغذية والنمو وانجاب افراد من نوعها ، وهذه هى النباتات . ويمكننا أن نلخص هذا بقولنا ان النباتات لها نفس غاذية . ولقد كان أرسطو يعتزم كتابة بحث عن النباتات وهو عزم لم ينفذه وكل مالدينا منه عن النبات متناثر فى كتبه الاخرى . ولو كان قد نفذ عزمه فمما لا شك فيه اننا كنا سنعرف خطته . ان أرسطو كان سيبين كما فعل فى حالة الحيوانات أن هناك درجات أدنى وأرقى من العضوية فى المملكة النباتية ولكان سيحاول ان يتتبع التطور فى تفاصيله من خلال أنواع النباتات المعروفة آنذاك .

والتالى فى سلم الوجود بعد النباتات الحيوانات ، ولما كان الاعلى يحتوى دائما الادنى ان كان يكشف عن تحقق أبعد فى الصورة الخاصة به فان الحيوانات تشترك مع النباتات فى وظيفتى التغذية والتكاثر . اما ما هو مزيد بالنسبة للحيوانات وبها ترتفع على النباتات فهو أن لها احساسا . اذن فان الادراك الحسى لهذا هو الوظيفة الخاصة للحيوانات وهى لها نفوس غاذية وحاسة . ومع الاحساس تظهر اللذة والالم لأن اللذة هى احساس سار والالم عكس هذا . ومن ثم يظهر الدافع للبحث عن السار وتجنب المؤلم ولا يمكن أن يتحقق هذا الا بقوة الحركة . وعلى هذا الاساس فان معظم الحيوانات لها القدرة على التنقل الذى ليس لدى النباتات لانها لا تتطلب النقلة نظرا لأنها غير حساسة بالنسبة للذة والالم .

ويحاول أرسطو فى كتبة من الحيوانات أن يتحدث عن مبدأ التطـور بالتفصيل موضحـا ما هى الاجهزة العضوية الحيوانية الدنيا والعليا . ويربط هذا بوسائل التوالد التى تلجأ اليها الحيوانات المختلفة . ان توالـد الجنس هو علاقة العضونة الارقى عن التكاثر بالتلقيح .

يبدأ سلم الوجود من الحيوانات الى الانسان والجهاز العضـوى الانسانى يحتوى على مبادىء الاجهزة العضوية الادنى بطبيعة الحـال . ان الانسـان يغذى نفسـه وينمو ويكاثر نوعة ويتحرك وهو مزود بالادراك الحسى . لكنه يجب بالاضافة الى هـذا أن تكون له وظيفته النوعية الخاصة التى تشكل تقدمه على الحيوانات ، وهذا هو العقل . العقل هو الغايـة الملائمة الجوهريـة والنشـاط الملائـم الجوهـرى للانسـان . ان نفسه غاذية وحساسة وعاقلة . لهذا ففى الانسان نجد أن عقل العالم الذى لا يستطيع أن يظهر الا فى الهيولى اللاعضوية كجاذبية وتطاير للاعلى وفى النباتات كتغذية وفى الحيوانات كاحساس وظهر اخيرا فى صورته الحقة على نحو ما هو عليه حقا اى العقل . ان عقل العالم مطالما انه يكافـح نحـو النور فانه يصل اليه ويصبح موجودا بالفعل فى الانسان ان العملية فى العالم قد نالت غايتها الحقة .

وفى الوعى الانسانى توجد درجات دنيا وعليا ولقد بذل أرسطو جهودا مضنية لتتبع هذه الدرجات من الادنى للاعلى . وهذه المراحل الخاصـة بالوعى هى ما تسمى عادة « الملكات » غير ان ارسطو يلاحظ ان من العبـث التحدث عن (اقسام) للنفس كما فعل افلاطون . فالنفس لما كانت كائنـا لا ينقسم فانه لا أجزاء لها . هناك جوانب مختلفة لنشاط الوجـود الواحد نفسـه ، مراحل مختلفة لتطوره . وهى لا يمكن فصلها . والملكـة الدنيا — اذا كان علينا ان نستخـدم هذه الكلمة — هى الادراك الحسـى ، ان ما ندركه فى الشىء هو صفاته ، الادراك الحسى يخبرنا أن قطعة الذهب ثقيلة وصفراء الخ ، اما البنية الضمنية التى تحمـل الصـفات فلا يمكـن ادراكها وهذا يعنى ان الهيولى مجهولة والصورة هى المعروفة لأن الصفات جزء من الصورة . لهذا فان الادراك الحسى يحدث عند ما يطبع الشىء صورته على النفس وهذه المسالة هامة بالنسبة لما يتضمنة اكثر مما هـى

هامة بالنسبة لما تقرره [؟] وهذا يكشف تماما التيار المثالى لتفكير ارسطو لأنه اذا كانت الصورة هى الشئ المعروف فى الشئ فانه كلما كان هناك المزيد من الصورة أصبح الشئ معروفا أكثر ، والصورة المطلقة أى الله ستكون معروفة على نحو مطلق . ولما كان المطلق هو وحده المعروف والمعقول والمستوعب على نحو كامل والمتناهى والمادى مجهول بالمقارنة فان هذه وجهة النظر الجوهرية فى المثالية وهذا على نقيض تام مع الفكرة الشائعة عن العقلانية القائلة ان المطلق هو المجهول والهيولى هى المعروفة . فى المثالية المطلق هو العقل أو الفكر . فماذا يمكن معرفته على شكل معقول أكثر من العقل ؟ ماذا يمكن للفكر أن يفهم ان لم يكن الفكر ؟ وهذا لم يقرره أرسطو بالطبع ، لكنه وارد ضمن نظريته فى الادراك الحسى .

والتالى فى السلم فوق الحواس الحسى المشترك . وليس لهذا شأن بما نفهمه من تلك العبارة الا انه يرتبط بالصورة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل هو جماع الاحساس المحورى حيث تتلاقى الاحساسات المعزولة وتترابط وتكون وحدة التجربة . لقد رأينا ونحن نتناول افلاطون أن أبسط نوع للمعرفة مثل « هذه الورقة بيضاء » لا يتضمن الاحساسات المعزولة فحسب بل يتضمن مقارنتها وتقابلها [ان الاحاسيس المجردة لا تكون حتى الموضوعات لأن كل موضوع هو حزمة مجمعة من الاحساسات . فما يربط الاحساسات المختلفة وخاصة تلك التى نتلقاها من أعضاء الحس المختلفة وما يعقد مقارنة وتناقضا بينها ويحولها من خليط أعمى من الاوهام الى خبرة محددة وكون واحد هو الحس المشترك واداته القلب .

وفوق الحس المشترك تأتى ملكة التخيل وارسطو لا يعنى بهذا التخيل الخلاق عند الفنان بل يعنى قوة يملكها كل انسان لتشكيل الصور والاخيلة الذهنية . وهذا يرجع الى اثارة فى عضو الحس تستمر بعد أن يكف الشئ عن التأثير .

والملكة التالية هى الذاكرة وهى مثل التخيل الا انه يرتبط بالصورة المتخيلة التعرف عليها على أنها نسخة من انطباع حس سابق . التذكر أرقى من الذاكرة تصور الذاكرة تترى بهدف من خلال العقل والتذكر هو الاثارة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل من التذكر الى ملكة العقل التى يختص بها الانسان . غير أن العقل نفسه له درجتان : الدرجة الدنيا تسمى

العقل المنفعل والدرجة العليا تسمى العقل الفعال ، والعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل . وهذه القدرة الاخيرة هى العقل المنفعل والعقل هنا اشبه بقطعة ناعمة من الشمع لديها قدرة على تلقى الكتابة عليها لكنها لم تتلق الكتابة بعد . والفاعلية الايجابية للفكر نفسه هى العقل الفعال، والمقارنة بالشمع لا يجب أن تضللنا فنفترض ان النفس لا تتلقى انطباعاتها الا من الاحساس ، فالفكر الخالص هو الذى يكتب على الشمع .

والآن ان محصلة الملكات بصفة عامة هو ما يسميه النفس ، والنفس — كما رأينا — هى تنظيم أو صورة الجسم ببساطة . وكما ان الصورة لا تنفصل عن الهيولى فان النفس لا تستطيع أن توجد بدون الجسم ، انها وظيفة الجسم . وهى بالنسبة للجسم بمثابة البصر للعين . وبهذا المعنى نفسه يرفض ارسطو مذهب الفيثاغوريين وافلاطون القائل ان النفس تتناسخ فى أجسام جديدة وخاصة فى اجسام الحيوانات فوظيفة الشىء لا يمكن أن تصبح وظيفة شىء آخر . والنفس بالنسبة للجسم هى بمثابة موسيقى الفلوت بالنسبة للفلوت نفسه ، انها الصورة التى يكون الفلوت بالنسبة لها الهيولى . واذا جاز لنا أن نتحدث بشكل تشبيهى قلنا انها نفس الفلوت ويقول ارسطو انك تستطيع أن تتحدث بالمثل عن فن العزف بالفلوت وقد أصبح متجسدا فى سندان الحداد الذى صنعة والنفس تنتقل الى جسم آخر وهذا يستبعد أيضا اى مذهب للخلود لأن الوظيفة تتلاشى مع الشىء ، وسوف نعود الى هذه النقطة بعد قليل . ولكن نستطيع أن نلاحظ فى الوقت نفسه أن نظرية ارسطو فى النفس لا تشكل تقدما كبيرا بالنسبة لنظرية افلاطون فحسب ، بل هى تشكل تقدما كبيرا أيضا بالنسبة للتفكير الشائع فى الوقت الحالى . فالتصور العادى للنفس الذى هو عين تصور أفلاطون هو أن النفس شىء . ولما كانت شيئا فانه يمكن أن توضع فى جسم وتؤخذ منه كما يمكن صب النبيذ فى قنينة وسكبه منها ، والرابطة بين الجسم والنفس هى رابطة آلية خالصة فهما لا يرتبطان معا برابطة ضرورية بل بالقوة ، وهما بطبعهما لا ترابط بينهما ويصعب تبين السبب الذى يجعل النفس تدخل فى جسم أصلا اذا كانت فى طبيعتها شيئا منفصلا تماما . غير ان نظرة ارسطو للنفس هى أن النفس لا تنفصل عن الجسم باعتبارها صورة الجسم

وأنت لا يمكن أن تكون لك نفس بدون جسم والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية والنفس ليست شيئا يدخل فى الجسم ويخرج منه . انها ليست شيئا على الاطلاق فانها وظيفة . غير أن أرسطو فى هذا الصدد قام باستثناء لصالح العقل الفعال ، فكل الملكات الدنيا تتلاشى مع الجسم بما فى ذلك العقل المنفعل . أما العقل الفعال فهو خالد ولا يفنى وهو ليست له بداية وليست له نهاية وهو يأتى للجسم من الخارج ويفارقه عند الموت(١) ولما كان الله هو العقل المطلق فان عقل الانسان يصدر عن الله ويعود اليه بعد أن يكف الجسم عن اداء وظيفته . ولكن قبل أن نهلل لهذا الرأى عن الخلود الشخصى يفضل ان نتأمل فيه . ان كل الملكات الدنيا تتلاشى مع الموت بما فى ذلك الذاكرة . غير أن الذاكرة هى جزء جوهرى من الشخصية فبدون ذاكرة تكون تجاربنا مجرد تتابع للاحساسات المعزولة دون رابطة تربط بينهما . ان ما يربط تجربتى الماضية بتجربتى الحاضرة هو ان تجربتى الماضية هى تجربتى (أنا) ولكى تكون تجربتى أنا يجب تذكرها ، فالذاكرة هى الخيط الذى تتجمع فيه التجارب المعزولة والذى يجمعها فى وحدة هى ما أسميه نفسى أو شخصيتى . فاذا فنيت الذاكرة فانه لن تكون هناك حياة شخصية . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى فحسب أن ذكرى (هذه) الحياة سوف تطمس فى تلك الحياة المستقلة — اذا الححنا على تسميتها هكذا . انه يعنى أنه فى الحياة المستقلة ذاتها العقل ليست له ذكرى عن ذاته من لحظة الى أخرى . ولا يجب أن نكون قطعيين بما يفكر فيه أرسطو نفسه ، فيبدو أنه تجنب المسألة ، ومن المحتمل أنه اقتنع عن تشويش العقائد الشائعة عن هذا الموضوع . وعلى اية حال ليس لدينا رأى محدد منه ، وكل ما يمكن قوله هو أن موقفه لا يقدم مادة يستشف منها ايمانه بالخلود الشخصى فهذه المادة لا تتوفر لأن موقفه ينكر الاصرار على الذاكرة . زيادة على ذلك اذا كان أرسطو يعتقد حقا أن العقل شىء يدخل فى الجسم ويخرج منه وهو شىء استثنائى — بالمعنى الحرفى — لمذهبه العام فى النفس ، فكل ما يمكن قوله هو أنه يحدث انقطاعا فجائيا فى السلم الفلسفى فهو بعد أن روج لمثل هذه النظرية المتقدمة يرتد الى الرأى الفج الذى عند أفلاطون . ولما كان هذا غير محتمل فان التفسير الاكثر ترجيحا هو أنه يتحدث هنا بطريقة تشبيهية بالكناية وربما يهدف استرضاء المتدينين وتجنب أى اضطراب عنيف للايمان العام الشعبى . فاذا كان الامر هكذا فان عباراته

القائلة ان العقل الفعال خالد ويأتى من الله ويعود الى الله تعنى بكل بساطة ان عقل العالم خالد وان عقل الانسان هو تحقق هذا العقل الخالد وهو بهذا المعنى « يأتى من الله » ويعود اليه . ويمكننا ان نضيف أيضا انه لما كان الله لا يجب اعتباره فردا موجودا — بالرغم من انة حقيقى — فلا يجب التفكير فى العودة اليه كاستمرار للوجود الفردى . ان الخلود الشخصى لا يتمشى مع اساسيات مذهب ارسطو ولا يجب أن نفترض انه يناقض نفسه بهذه الطريقة . ومع هذا اذا استخدم ارسطو اللغة التى يبدو انها تتضمن الخلود الشخصى فان هذا ليس بلا معنى وليس بلا خيانة ، فهو أمر حقيقى بالنسبة له كما هو بالنسبة للآخرين ان النفس خالدة لكن الخلود لا يعنى الاستمرارية فى الزمن ، انه يعنى اللازمانية . والعقل حتى عقلنا — لا زمانى . والنفس لها خلود فيه ، انها «خلود فى خلال ساعة» وهــذا هو ما يقيم الفرق بين الانسان والحيوانات .

لقد تتبعنا سلم الوجود من الهيولى غير العضوية عبر النباتات والحيوانات الى الانسان فماذا اذن : ما هى الخطوة التالية ـ ام ان السلم يتوقف هنا ؟ هنا نجد نوعا من الانقطاع فى مذهب ارسطو عند هذه النقطة مما ادى بالكثيرين الى القول ان الانسان هو قمة السلم . وبقية فيزياء أرسطو تتناول ما هو خارج أرضنا مثل النجوم والكواكب . وهذا العلم يتناولها كما لو كانت موضوعا مختلفا لا شأن له بسلم الوجود والأرض الذى بحثنا فى أمره ولكن لا يجب ان ننسى هنا حقيقتين الاولى هى أن كتابات أرسطو قد وصلت الينا مبتورة وناقصــة فى حالات عديدة . والثانية : هى ان لارسطو عادة غريبة فى كتابــة رسائل منفصلة عن الاجزاء المختلفة لمذهبه وهو يحذف الاشارة الى الترابط الــذى بينها ان كان مثل هذا الترابط مجود بلا شــك •

وبالرغم من ان ارسطو نفسه لم يقل هذا الا أن هنــاك دواع طيبــة للاعتقاد ان التفسير الحقيقى لمعناه هو ان سلم الوجود لا يتوقف عند الانسان وانه لا توجد فجوة فى السلسلة هنا . بل تنطلق من الانسان من خـــلال الكواكب والنجوم صعدا الى الله نفسه مع ملاحظة ان ارسطو مثل افلاطون يعتبر الكواكب والنجوم كائنات الهية . وهذا الرأى بمقتضى منطق مذهبــه أن السلم له هيولى هلامية فى اسفله وصورة لا مادية فى قمته ، ويجــب

الانتقال من الواحد الى الآخر . ومن الجوهرى بالنسبة لفلسفته أن الكون هو سلسلة مستمرة واحدة وليس هناك موضع لوجود ثغرة بين الانسان والكائنات الاعلى . ثم ان الامر ليس كما لو كانت الحياة الارضية تشكل سلما والاجرام السماوية ليس بينها سلم للاعلى والادنى . ليس الامر هكذا فالاجرام السماوية لها درجات فيها بينها فالأعلى يرتبط بالأدنى ارتباط الصورة بالهيولى ومن ثم فان النجوم أعلى من الكواكب . فاذا افترضنا ان التطور يتوقف عند الانسان فان ما يكون لدينا هو فجوة فى المنتصف وهناك سلم اسفلها (و) سلم فوقها . والامر اشبة بجسر على شريط من الماء طرفاه متصلان بالارض لكنة مكسور فى منتصفه . ويتضمن الاستكمال الطبيعى لهذا البناء شغل الفجوة . وبالاضافة الى هذا عندنا دليل هام واضح فان أرسطو بفكرته القيمة فى التطور انما يؤلف نظرية غريبة وعابثة دون شك وهى اننا نجد فى سلم الكون أن الوجود الادنى يتواجد فى المنتصف والوجود الأرقى يتواجد فى المحيط وبصفة عامة يكون الأرقى خارج الادنى حتى أن الكون الممتد هو نظام من المجالات متحدة المركز ويرتبط المجال الخارجى بالمجال الداخلى ارتباط الارقى بالادنى وارتباط الصورة بالهيولى . وفى مركز الكون توجد الأرض ولما كانت هى العنصر الأدنى فانها موجودة فى المنتصف ثم تأتى طبقة من الماء ثم الهواء ثم النار . وبين الاجرام السماوية يوجد ستة وخمسون سيارا والنجوم خارج الكواكب ومن ثم فهى كانت ارقى . وتمشيا مع هذا البناء فان الكائن الاعلى او الله خارج الاطار الخارجى للسيارات . وواضح فى هذا البناء أن الانتقال من مركز الأرض الى النجوم يشكل استمرارا مكانيا ومن المستحيل مقارمة النتيجة المستخلصة وهى انه يشكل استمرارا منطقيا أيضا أى انه لا يوجد انقطاع فى سلسلة التطور .

ليست هذه كلمات ارسطو ولكنها تفسيرنا لمقصده وهو تفسير سليم دون شك ومن ثم يستنتج أن الانسان ليس هو قمة سلم الوجود . وبعد الانسان تأتى الاجرام السماوية . وتشمل الكواكب الشمس والقمر الذى يدور حول الارض فى اتجاه عكس اتجاه النجوم . وبعد هذا فى سلم الوجود تأتى النجوم . ولا نحتاج الى أن نعرض بالتفصيل للستة وخمسين سيارا . والنجوم والكواكب كائنات الهية ، ولكن هذا مصطلح نسبى ، فالانسان كمالك للعقل هو أيضا الهى لكن الاجرام السماوية اشد فى هذا

المجال وهذا يعنى أنها اكثر عقلانية من الانسان وأرقى فى سلم الوجـــود وهى تعيش حياة كاملة ومنعمة على نحو مطلق وهى خالدة لا تفنى لأنها هى التحقق الذاتى الأقصى للعقل الخالد . ولا يحدث الموت والفساد ألا على هذه الارض وهذا يؤكد دون شك ما فى فلسفة ارسطو من وجود هوة بـــين الانسان والنجوم وأنها هوة حقيقية ولا تتكون الاجرام السماوية من العناصر الاربعة بل من عنصر خامس ، من جوهر يسمى الاثير وهو يشبه جميـــــع العناصر من أن له حركته الطبيعية ولمـــا كان هو أشـــد العناصر كمالا فان حركته يجب أن تكون كاملة ، ويجب أن تكون حركة خالدة لأن النجـــــوم كائنات خالدة وهى لا يمكن أن تكون حركة فى خط مستقيم لأن الخط لا ينتهى ايضا ومن ثم لن يكون كاملا على الاطلاق ـــ والحركة الدائريـــة وحدهـــا هى الكاملة وهى خالدة لأن نهايتها وبدايتها واحدة . ومن ثم فان الحركة الطبيعية للاثير دائرة والنجوم تتحرك فى دوائر كاملة .

فاذا تركنا النجـــوم فاننا نصل الى ذروة السلم الطويل من الهيولـــى الى الصورة وهنا نجد الصورة المطلقة أو الله . ولمـــا كانت الهيولى الهلامية ليست شـــيئا موجودا فان الصـــورة اللامادية ليست موجودة ايضـــا ـــ ان الله ـــ لهذا ـــ ليس موجودا فى عالم المكـــان والزمان على الاطلاق . ولكن مما يدعو الى التفكير ان ارســـطو لا يكف عن اعطائه مكانا خـــارج الفلك الخارجى وما هو خارج الفلك ليس مكانا فكل مكان وكل زمان داخل هذا الكون الدنيوى ولهذا فان المكان متناه . والله يجب أن يكـــون خـــارج الفلك لأنـــه أعلى موجود والأعلى يأتى دائما خارج الادنى .

ولقد وصفنا الآن سلم التطور بكامله ، فاذا ألقينا نظرة ثانية عليه نستطيع أن نتبين دلالته الباطنية فالمطلق هو العقل ، الصورة اللامادية . وكل شىء فى العالم هو فى جوهره عقل . واذا أردنا ان نعرف الطبيعة الجوهرية حتى لهذه الأرض الباردة فان الجواب هو انهـــا عقل وان كان هـــذا الراى لم يقله ارسطو حيث ان الهيولى عنده هى مبدأ منفصل لا يمكن رده الى الصورة والعملية الكونية الكلية للاشياء ليست سوى صراع العقل للتعبير عـــن ذاته ويصبح موجودا فى العالم . وهـــذا يحدث بالفعل لاول مرة على نحـــو مقارب فى الانسان وعلى نحـــو كامل فى النجوم . ان العقل لا يستطيع

أن يعبر عن ذاته فى الكائنات الادنى الا كاحساس (حيوانات) أو كالتغذية (النباتات) أو كجاذبية وعكسها (الهيولى غير العضوية) .

وقيمة نظرية ارسطو فى التطور قيمة هائلة والتفاصيل ليست هى ما يهم . وأن تطبيق المبدأ فى عالم المادة والحياة لا يمكن اتخاذه بشكل مرض فى الحالة التى كانت موجودة آنذاك فى العلم الفيزيائى ، بل لا يمكن تطبيقه بكمال حتى الآن . والعلم بكل شىء هو وحده الذى يستطيع أن ينهى هذا البناء . لكن ما يهم هو المبدأ نفسه . وبصدد انها من أكثر التصورات قيمة فى الفلسفة ربما ينضج اكثر اذ قارناها أولا بالنظريات العلمية المحدثة عن التطور . وثانيا بجوانب معينة من وحدة الوجود الهندوكية .

فما هو الشىء المشترك بين ارسطو وبين كاتب مثل هربرت سبنسر ؟ التطور عند سبنسر هو حركة مما هو غير محدد وغير متماسك ومتجانس الى ما هو محدد ومتماسك ومتغاير . ونحن نجد كل هذا عند ارسطو وان كانت كلماته مختلفة ، وهو يسمى هذا حركة من الهيولى الى الصورة . وهو يصف الصورة بأنها ما يعطى تحددا للشىء . والهيولى هى الجوهر غير المحدد والشكل هو الذى يعطى الهيولى التحددية . ومن ثم فعنده أيضا أن الموجود الأرقى أكثر تحددا لأن به المزيد من الصورة وتلك الهيولى هى المتجانس والصورة هى المتغاير . ونحن نرى أنه لا توجد فى الهيولى اية فروق لأنه لا توجد صفات وهذا هو نفس قولنا انه متجانس ، والتغاير اى الفرق انما ينتج من الصورة . والتماسك هو نفس قولنا التنظيم ولقد عرف ارسطو نفسه صورة الشىء بأنه تنظيمه ، وعنده — كما عند سبنسر — الموجود الارقى هو ببساطة ذلك الذى هو اكثر تنظيما . وكل نظرية فى التطور تعتمد أساسا على فكرة العضوية ، ولقد اخترع ارسطو الفكرة والكلمة . ولم يطور سبنسر المسالة اكثر من هذا بالرغم من أن المعرفة الفيزيائية الاكثر تقدما فى زمنه مكنته من تصوير النظرية بمزيد من الوضوح .

ولكن بطبيعة الحال الفرق الكبير بين ارسطو والمحدثين هو أن ارسطو لم يخمن ما اكتشفه المحدثون الا وهو ان التطور ليس فحسب تطورا منطقيا . بل هو حقيقة فى الزمن . وارسطو عرف ما المقصود بالعضونة

الأرقى والادنى كما يعرفها داروين ولكنه لم يعرف ان العضونة الدنيا تستحيل بالفعل الى العضونة الارقى على مدى السنين . غير أن هذا — رغم وضوحه — ليس هو فى الحقيقة — الفرق الاهم بين سبنسر وأرسطو . ان الفرق الحقيقى هو ان ارسطو نفذ بعمق اكبر الى فلسفة التطور من العلم الحديث ، ويتمثل هذا فى أن العلم الحديث ليست له فلسفة فى التطور على الاطـلاق . فالمسألة الأساسية هنا — اذا تحدثنا عن الكائنات الأرقى والأدنى — هى ما الأساس العقلانى الذى يجعلنا نطلق عليها الأرقى والادنى ؟ ان كون الادنى ينتقل فى الزمن الى الاعلى هو بلا شك واقعـة مهمة لاكتشافهـا لكنها تصبح بلا اهمية بجانب المشكلة المطروحة فعلى حل تلك المسألة يتوقف ما اذا كان الكون يعد عقيما وبلا معنى ولا عقلانيا أم علينا أن نتبين فيـه النظام والخطة والغرض . فهل مذهب سبنسر نظرية تطور أصلا ؟ أم أنـه بالاحرى بكل بساطة نظرية تغير ؟ ان شيئا ما يشبه القرد قد أصبح انسانا ، فهل هنا تطور اى هل هناك حركة من شىء أدنى حقا الى شىء أرقى حقا ؟ أم أنه مجرد تغير من شىء مختلف الى شىء مختلف آخر ؟ فى الحـالة الاخيرة لا يكون هناك ادنى فرق فى أن يصبح الفرد انسانا أو ان يصبح الانسـان قردا ، فالاثنان سواء ، هنا نجد مجـرد تغير من توأم الى توأم آخـر . والتغير لا معنى له وليست له دلالة .

ان كل ما يفعله المذهب الحديث فى التطور ليس الا جعل العالم اكثر معقولية ، ليس الا تطورا الى (فلسفة) للتطور باظهار وجود تطور لا مجرد تغير وهذا لا يحدث الا باعطاء اساس عقل للاعتقاد ان بعض اشكال الوجود أرقى من الأخرى . ولنضع المسألة بوضوح . لماذا يكون الانسان أرقى من الحصان او لماذا يكون الحصان أرقى من الأسفنج ؟ فاذا اجبت على هذا السؤال كانت لديك فلسفة التطور ، واذا فشلت فى الاجابة فان تكون لديك هـذه الفلسفة ، ان رجل الشارع قد يقول ان الانسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل العشب بل يفكر ويتدبر ويمتلك الفقه والعلم والدين والأخلاقيات . فاذا سألته لماذا هذه الأمور ارقى من أكل العشب فلن تحظى بجواب ، ونحن نستدير منه الى اسنبسر وساعتها سنحصل على نوع من الجواب . الانسـان أرقـى لأنه اكثر تنظيما ، ولكن لماذا يكون من الأفضل زيادة التنظيم ؟ ليس لدى العلم جواب . واذا ضغطت للحصول على جواب فقد يقول العلم « لا يوجد فى

واقع الاشياء أرقى أو أوطى ، وما أقصده بالارقى والادنى هو ببساطـــة زيادة التنظيم أو قلته ، الأرقى والأدنى مجـــرد تشبيهين ، وهما طريقة الانسان فى النظر الى الاشياء ، ونحن نسمى على نحو طبيعى الارقى ما هو اقرب الينا ، ولكن من وجهة النظر المطلقة لا يوجد أرقى وأدنى » . ولكن هـــذا يعنـــى رد الكون الى مستشـــفى مجانين ، فـــهذا يعنـــى عـــدم وجود غرض وعـــدم وجود عقل فى أى شىء يحدث ، والكون فى هـــذه الحالة لا عقل ، وما من تفسير يكون ممكنا ، والفلسفة عقيمة بل ليست الفلسفة وحدها بل الأخلاقيات وكل شىء آخر أيضا . واذا لم يكن هنـــاك ارقى وأوطى حقا فلا يوجد شىء اســـمه افضل وأسوأ ، وسواء أن تكون قاتلا أو تكون قديسا ، والشر هو والخير سواء ، وبدل أن تســـعى لنكون قديسين وسياسيين وفلاسفة يمكن بالمثل أن نلعب بالبلى لأن كل هـــذه القيم الخاصة بالأرقى والأدنى هو مجـــرد أوهام ، أنها مجـــرد « طريقة الانسان فى النظر الى الاشـــياء » .

اذن ليس لدى اسبنسر أى جواب عن السؤال . لمـــاذا التنظيم الأكثر هو الأفضل . وهكذا نستدير اخيرا الى ارسطو وهو لديه جواب . يرى انه لا معنى للحديث عن التطور والتقدم والأرقى والأدنى (الا فى اطار العلاقة بغاية) لا يوجد شىء اســـمه تقدم الا اذا كان تقدما نحو شىء ، والجسم الذى يتحرك دون غرض فى خط مستقيم خلال المكان اللامتناهى لا يتقدم ، ويمكن أن يكون هنا أو على بعد ميل والأمران سيان وهو فى أى من الحالين لتس أقرب الى أى شىء . ولكن اذا كان يتحرك نحو نقطة محددة فاننا يمكننا أن نسمى هـــذا تقدما . وكل ميل تتحركه يزداد اقترابا من غايته . وهكذا اذا كان يجب أن تكون لدينا فلسفة للتطور يجب أن تكون غائية . واذا لم تكن الطبيعة تتقدم نحو غاية فلن يكون هناك شىء أقرب أو أبعد ، لا يوجد شىء اســـمه أرقى أو أدنى ، لا يوجد تطور . فما هى الغاية اذن ؟ يقول أرسطو أنها تحقق العقل ، ان الوجود الأدنى هو العقل الخالد ولكن هذا ليس موجودا بل يجب أن يأتى الى الوجود انه يلعن نفسه بغموض على انه جاذبية لكن هـــذا ابعد ما يكون من غايته التى هى وجود العقل كعقل فى العالم ، وهو يزداد قربا فى النباتات والحيوانات وهو يصل على نحو تقريبى فى الانســـان الآن الانســـان هو العقـــل الموجـــود ولكن لا معنـــى فى

الكون للتوقف عندما يصل الى غايته (وهنا يأتى الاعتراض المعتاد على الغائية) • ان الأرقى هو الأكثر عقلانية والأدنى هو الأقل عقلانية . فاذا واصلنا تساؤلنا : « لماذا يكون افضل ان تكون الأمور اكثر عقلانية ؟ » نجد أننا لا نستطيع ان نسأل مثل هذا السؤال ويكون سؤالنا عبثا لأننا نسأل عن سبب عقلى للعقل . ان التساؤل لماذا يكون من الأفضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى بكل بساطة : « لما يكون العقل عقلانيا ؟ » . ان الشك فيه لهو تناقض ذاتى أو فلنطرح المسألة بطريقة اخرى : العقل هو المطلق ، والتساؤل لماذا يكون من الأفضل أن تكون الأمور عقلانية يعنى أن المطلق يجب التعبير عنه فى اطار شىء يتجاوزه ومن ثم فان العلم الحديث ليس فيه فلسفة للتطور على حين ان ارسطو كانت لديه مثل هذه الفلسفة(١) .

والفكرة الرئيسية فى وحدة الوجود هو ان كل شىء هو الله ، فبرودة الأرض الهية لأنها تجل للرب . وهذه الفكرة طيبة وهى فى الحقيقة جوهرية للفلسفة . ونحن نجد فيها ارسطو نفسه حيث أن العالم كله بالنسبة له هو تحقق العقل والعقل هو الله . ولكنها ايضا فكرة خطرة اذا لم يعقبها سلم للقيم مؤسس تأسيسا عقلانيا . ولا شك أن كل شىء موجود هو ربانى بمعنى ما من المعانى ولكن اذا تركنا الأمر عند هذا فسوف يترتب على انه لما كان كل شىء الهيا بالتساوى الا يوجد ارقى وادنى . فاذا كانت برودة الأرض مثل القدس انسان هو الله وليس هناك المزيد لنقوله فكيف اذن يكون القدس ارقى من برودة الأرض ؟ لماذا يناضل الانسان من اجل الأشياء الارقى اذ كانت كل الأشياء فى الواقع راقية بالتساوى ؟ لماذا يجب تجنب الشر اذا كان الشر تجليا لله شأنه فى هذا شأن الخير ؟ ان مجرد وحدة الوجود يجب ان تنتهى بالضرورة الى هذا الموقف الخطر ، وهذه النتائج الميتة تفسر السبب الذى يجعل الهندوكية بكل تفكيرها الراقى تتيح مكانا لعبادة البقر والثعابين وهى بكل رفعتها الخلقية التى لا شارة فيها تسمح فى داخلها بأشد انواع الكراهية . كل هذه الصفات ترجع الى ان وحدة الوجود تضع الأشياء جميعا على قدم المساواة على أنها الهية .

---

(١) انظر : هـ . اس . ماكران : مذهب هيجل فى المنطق الصورى . المدخل : فصل عن تصور التطور وأنا مدين له بالكثير بالنسبة للفقرات السابقة .

وليست المسألة ان الهندوكية ليس فيها مذهب للتطور واعتقاد فى الأرقى والأدنى . فكما يعرف الانســـان أنها تقر بالايمان بأن النفس فى تناسخات الأرواح المتعاقبة قد تصعد الى الأعلى الى أن تلحق بالمصدر المشـــترك للأشـــياء جميعا . ليس هناك على الأرجح جنس للانســـان متوحش حتى انه لا يشـــعر بأن هنـــاك أرقى وأدنى وأفضل وأسوأ فى الأشـــياء . لكن النقطة المهمة هى أنه بالرغم من ان للهندوكية سلمها من القيم ومذهبها فى التطور ليس عندها أساس عقلى لها وبالرغم من أن لديها فكرة الأرقى والأدنى فانه لأن هـــذه الفكرة بلا أساس تجعلها تنزلق ولا (تقبض) على الفكرة اطلاقا ومن ثم تنحدر الى القول ان كل شىء الهى بالتساوى . والفكرة القائلة ان كل شىء هو الله والفكرة القائلة أن هنـــاك أرقى وأدنى فى الأشـــياء متعارضتان وهما نظريتان غير متناسقتين من النظرة الخارجية الســـطحية ، ومع هـــذا فكلاهما ضروريان ومهمة الفلســـفة التوفيـــق بينهما ، وهـــذا ما فعله أرسطو وفشلت الهندوكية فى عمله . لقد أكدت الفكرتين كلتيهما ولكنها فشلت فى التوحيد بينهما ، فهى تؤكد الآن فكرة منهما وبعـــد فترة تؤكد الفكرة الأخرى ، وهـــذا مرتبط بطبيعة الحال بالتصور العام فى التفكير الشرقى ، وهو مرتبط بالضبابية التى فيه . ان كل شىء مرئى ولكنه مرئى فى ضبابية حيث تبدو كل الأشـــياء واحدا وحيث تتداخل الظلال ولا يكون لشىء حدود خارجية وحيث تنمحى حتى الفروق الحيوية . وعلى هـــذا فان التفكير الشرقى رغم أنه يحتوى بشكل ما على كل الأفكار الفلســـفية لا يقبض على أية فكرة بكلتا يديه فان قبضته ترتخى ولا تقبض على أى شىء . والهندوكية مثل العلم الحديث لها مذهبها فى التطور ولكن ليس لديها أية فلسفة للتطور .

(٥) فلســـفة الأخـــلاق

(أ) الفـــرد :

تســـود فلسفة الأخلاق عند أرسطو نغمة قوية من الاعتدال العملى . وبينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود العادية للحياة الانسانية ومن ثم تضيع فى اليوتوبيات المثالية ، فان أرسطو ينطلق لتقديم اقتراحات عملية . انه يريد أن يتساءل عما هو الخير لكنه لا يقصد بهـــذا خيرا مثاليا يستحيل

تحقيقه على هـذه الأرض بل الأحرى ذلك الخير الذى يجب تحققه فى كل الظروف التى يجد الناس أنفسـهم فيها . وهكذا نجد أن نظريتى افلاطون وأرسطو الاخلاقيتين انما تعبران من خصائص الرجلين وطبيعتيهما . ان افلاطون يحتقر عالم الحس ويسعى الى أن يتجاوز تماما الى ما وراء الحيـاة المشتركة للحواس . وأرسطو بحبه للوقائع وما هو عينى يظل مرتبطا بحدود التجربة الانسـانية الفعلية .

المشـكلة الأولى فى فلسفة الأخلاق هى طبيعة الخير الأقصى ، اننـا نرغب فى شىء من أجل شىء آخر ونحن نرغب هـذا الشىء الآخر من أجل شىء ثالث . ولكن اذا كانت هـذه السلسلة من الوسائل والغايات تستمر الى ما لا نهاية اذن فان الرغبات كلهـا والأفعال كلهـا عقيمة وبلا هدف ، ولابد من وجود شىء واحد نرغبه لا من أجل شىء آخر بل نرغبه لجدارته هو ، فما هى هـذه الغاية فى ذاتها ، ما هو هـذا الحد الأقصى الذى يستهدفه كل النشاط الانسانى ؟

يقول أرسطو كل انسان متفق بشأن اسم هـذه الغاية ، انها السعادة ان ما يبحث عنه الناس جميعا وما هو دافع كل افعالهم وما يرغبونه فى ذاته لا من أجل شىء آخر هو السعادة ، ولكن بالرغم من أنهم جميعا يتفقون فى الاسـم فانهم غير متفقين فيما عداه . والفلاسفة أنفسـهم يختلفون كثيرا بشـكل لا يقل عن العـامة فى معنى كلمة السعادة هـذه . بعضهم يقول انها حياة اللذة وآخرون يقولون انها تقوم فى التخلى عن اللذات . البعض يوصى بنوع من الحياة وآخرون يوصون بنوع آخر منها .

وعلينا أن نكرر هنا التحذير الضرورى الذى قلناه فى حالة افلاطون الذى هو الآخر يسمى الخير الأقصى باسم السعادة . ولا يجب أن نخلط مذهب أرسطو بمذهب المنفعة العامة كما فعلنا مع افلاطون . ان النشاط الخلقى عادة ما يصاحب بشـعور ذاتى بالمتعة . والأزمنة الحديثة تعطى السعادة انطباعا بالشـعور بالمتعة ولكن كانت عند اليونان نشاطا خلقيا . والفعل لا يكون خيرا عند أرسطو لأنه يسبب المتعة بل بالعكس انه يسبب المتعة لأنه خير . ويذهب مذهب المنفعة العـامة الى أن المتعة هى أساس القيمة الخلقية ، ولكن المتعة عند أرسطو هى نتيجة القيمة الخلقية . وهكذا عندما يقول لنا أن الخـير الأقصى هو السـعادة فانه لا يقول لنا شـيئا عن طبيعتها بل كل ما هنالك

ان يطبق اسما جديدا عليهــا • ولا يزال علينا أن نتساءل من طبيعة الخير .
وكما يقول هو نفســه كل فرد متفق حول الاسم لكن المشــكلة الحقيقية
هي محتوى هــذا الاسم •

وحل ارسطو لهذه المشــكلة ينبع من المبادىء العــامة لفلسفته ،
لقد رأينا فى الطبيعة أن كل موجود له غايته المحددة بالملائمة والحصــول
على هــذه الغاية هو وظيفته الخاصــة ، ومن ثم فان الخير لكل موجود
يجب أن يكون الأداء الشديد لوظيفته الخاصــة . ولا يقوم خير الانســان
فى لذة الحواس فالاحساس هو الوظيفة النوعية للحيوانات لا الانســان ،
اما وظيفة الانســان النوعية فهى العقل ، ومن ثم فان نشاط العقل هو الخير
الاقصى ، الخير للانسان . وتقوم الأخلاقيات فى حياة العقل .. ولكن المقصود
بهذه بالدقة هو ما سوف نتبينه .

ليس الانســان حيوانا عقليا فحسب ، فلما كان موجوداً أرقى فانه
يحتوى فى داخله على ملكات الموجودات الأدنى أيضا . فهو مثل النباتات
غاذى ومثــل الحيــوانات حســاس ، فالانفعــالات والشــهوات جــزء
عضــوى فى طبيعته . ومن ثم فان الفضــيلة نوعان : الفضــائل العليا
توجد فى حياة العقل وحياة الفكرة والفلسفة ، وهــذه الفضائل العقليــة
يسميها ارسطو الفضائل العقلية . ثانيا الفضائل الأخلاقية الملائمة تقوم فى
اخضاع الانفعالات والشهوات لسيطرة العقل . والفضائل العقلية هى الأعلى
حيث تمثل الوظيفة النوعية للانســان ولأن الانســان العاقل يشبه الله
الذى حياته هى حياة الفكر الخالص .

ولهذا تقوم السعادة فى ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية
وهى وحدها التى لها قيمة كبرى للانســان . ومع هــذا فبالرغم من أن
ارسطو يضع السعادة فى الفضيلة فانه بطريقته العملية المتسمة لا يتغافل
من أن للخيرات الخارجية والظروف تأثيرا عميقا على الســعادة ولا يستطيع
أن يتجاهلها كما حاول الكلبيون • وهو لا يعتبر الأمور الخارجية لها قيمة
فى حد ذاتها ، فما هو خير فى ذاته ، ما هو غاية فى ذاتها هو وحده الفضيلة
غير أن الخيرات الخارجية تساعد الانســان فى سعيه للفضيلة . ان الفقر
والمرض والتعاسة من جهة أخرى تثقل من جهوده ولهذا ، بالرغم من انها

امور خارجية فى حد ذاتها فانها قد تكون وسـيلة للخير ، ومن ثم لا يجب الحط من شأنها ونبذها . ان الثروات والأصدقاء والصحة والحظ الجميل ليست هى السـعادة لكنها شروط سـلبية للسـعادة وبها تكون السـعادة فى متناولنا وبدونها يكون احرازها صعبا ومن ثم فان لها قيمة .

ولا يفصل ارسطو القول عن الفضائل العقلية ولهذا يمكننا أن ننتقل فى التو الى الموضوع الرئيسى لمذهبه الأخلاقى وهو الفضائل الأخلاقية وهـذه الفضائل تقوم فى تحكم العقل فى الانفعالات . ولقد كان سقراط مخطئا فى تأييده للقول أن الفضيلة عقلية تماما وأنها لا تحتاج الا للمعرفة وأن الانسان اذا فكر بشكل سليم فانه يسلك بشكل سليم ، ولقد نسى وجود الانفعالات التى لا يمكن السيطرة عليهـا بسهولة . فالانسـان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يشير له عقله الى الطريق الصحيح لكن انفعالاته يمكن أن تكون لها اليد العليـا وتحرفه منه فكيف اذن يمكن للعقل أن يحرز السيطرة على الشـهوات ؟ بالممارسة فحسب . ليس هناك سوى الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة على النفس وبهذا وحده يمكن استئناس الانفعالات فاذا خضعت لامرة الانسـان أصبح التحكم فيها مسألة عادة . ويفتح ارسطو كل تأكيده على أهميـة العادة فى الأخلاقيات فبالعادات الطيبة المهذبة وحدها يمكن للانسان أن يصبح خيرا .

فاذا كانت الفضيلة تقوم فى سيطرة العقل على الشهوات فانها تتركب من مكونين : العقل والشـهوة ، كلاهما يجب أن يكونا حاضرين ، يجب أن تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها . ومن ثم فان المثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطىء كلية ، فانه يتغافل عن أن الصورة الأرقى لا تستبعد الصورة الأدنى . وهـذا عكس تصور التطور — أنها تتضمنها وتتجاوزها . ومثال الزهد ينسى ان الانفعالات هى جزء عضوى فى الانسان وأن تدميرها يعنى جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية ، والانفعالات والشهوات هى فى الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها وخطأ نزعة الزهد قائم فى أنها تدمر هيولى الفضيلة وافتراض أن الصورة يمكن أن تقف بذاتها . ان الفضيلة تعنى ان الشـهوات يجب أن تخضع للسيطرة لا استئصالها . ومن ثم هناك تطرفان يجب تجنبهما . فالتطرف الأول هو محاولة استئصال الانفعالات والتطرف الآخر هو السماح لها بأن تصل الى

الفوضى . الفضيلة تعنى الاعتدال وهى تقوم فى اقلمة وسيلة السعادة فيما يتعلق بالانفعالات وعدم السماح لها أن تكون لها اليد العليا على العقل ، ومع هـذا يجب الا نكون بلا انفعالات وشهوات ، ومن هـذا يترتب المذهب الأرسطى الشهير عن الفضيلة باعتبارها وسطا بين طرفين . وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما افراط وتفريط فى الشهوات فما هو المعيار هنا ؟ من الذى يحكم ؟ كيف يمكن لنا أن نعرف الوسط السليم فى أية مسألة ؟ ان التماثلات الرياضية لن تساعدنا هنا . ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف الآخر وايجاد النقطة المتوسطة بالقياس . وارسطو يرفض أن يضع قاعدة فى هـذه المسألة ومن ثم فليست هنـاك قاعدة ذهنية نفضلها نستطيع أن نحدد الوسط الحق . وكل هـذا يتوقف على الظروف وعلى الشخص نفسه . والوسط السليم فى حالة ما ليس هو الوسط السليم فى حالة أخرى ، وما هو معتدل عند انسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فان المسألة متروكه لحكم الفرد الطيب . ومطلوب نوع من الحس الممتاز لمعرفة الوسط وهو ما يسميه ارسطو « البصيرة » وهـذه البصيرة هى علة ومعلول الفضيلة معا . انها علة الفضيلة لأن من لديه البصيرة يعرف ما يجب أن يفعله ، وهى معلول الفضيلة لأنها لا تتطور الا بالمحاولة ، والفضيلة تجعل الفضيلة سهلة وفى كل مرة يقرر الانسان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليه أكثر الفصل فى المسألة فى المرة التاليـة .

ولم يحاول ارسطو أن يقوم بتصنيف نسقى للفضائل كما حاول أفلاطون فمثل هـذه الخطاطية ضد الطابع العملى لتفكيره . انه يرى أن الحيـاة معقدة للغاية حتى أنها لا يجب تناولها بهـذه الطريقة . والوسط الصحيح مختلف فى كل حالة مختلفة ولهذا توجد فضائل عديدة بقدر ما فى الحيـاة من ظروف ولهذا فان قائمة الفضائل عنده ليس مقصودا بها أن تكون قائمة شاملة انها مجرد تصوير وبالرغم من أن عـدد الفضائل لامتناه الا أن هنـاك أنواعا من الفعل الخير محددة تماما لها اهمية دائمة فى الحيـاة حتى أصبح أسـماء . ويمثال لبعض هـذه الفضائل يصور ارسطو مذهبه فى الوسط . فمثلا الشجاعة هى وسط بين الجبن والتهور ، أى ان الجبن هو نقص البسالة والتهور افراط فى البسالة والشجاعة هى الوسط المعقول . والكرم هو وسط بين البخل والتبذير والطبع الجميل هو وسط بين فقدان

الروح والغضب والأدب وسط بين الوقاحة والخشوع والتواضع وسط بين التجرد من الخجل والحياء واعتدال المزاج وسط بين فقدان الاحساس والانخراط في الشهوات ».

ولا تكاد العدالة ترد في هذه الخطاطية ، فهي فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ولقد ظن البعض أن المخصص لها في « فلسفة الأخلاق » قد وضع خطأ ». والعدالة نوعان : عدالة توزيع وعدالة تصحيح ». والفكرة الأساسية في العدالة هي تخصيص المزايا والمساوىء حسب الاستحقاق . وعدالة التوزيع هو اسباغ التكريم والمكافآت وفق قيمة الأفراد المستحقين . وعدالة التصحيح تتناول الجزاء والعقاب فاذا حصل الانسان فدية دون وجه حق فان الأشياء يجب أن تتعادل بأن تفرض عليه مساوىء مماثلة ». وعلى اية حال ». العدالة هي مبدأ عام وما من مبدأ عام مكافىء لتعقد الحياة ». ولا يمكن التكهن بالحالات الخاصة ، والتعديل الضروري للعلاقات الانسانية النابع من هذه القضية هو المساواة ».

وارسطو من دعاة حرية الارادة . وهو يعترض على سقراط لأن نظرية سقراط في الفضيلة ترقى من الناحية العملية الى افكار الجرية ». فعند سقراط أن من يفكر بسداد (يجب بالضرورة) أن يسلك بسداد ». واذا لم يستطع أن يختار الشر فانه لا يستطيع أن يختار الخير لأن الانسان ذا التفكير السديد لا يفعل السداد بالارادة بل بالضرورة ». ويؤمن أرسطو — بالعكس — أن الانسان له حرية أختيار الخير والشر ». ومذهب سقراط يجعل كل الأفعال غير ارادية ولكن في رأى ارسطو الأفعال التي تؤدي تحت الارغام غير ارادية ». وعلى اية حال لم يتبين المصاعب الخاصة في نظرية حرية الارادة التي جعلتها في العصور الحديثة من اكبر المعضلات الدامية ، الفلسفية ، ومن ثم فان تناوله للموضوع ليست له قيمة بالنسبة لنا .

(ب) الدولة :

السياسة ليست موضوعا منفصلا عن فلسفة الأخلاق انها ليست سوى قسم آخر من الموضوع نفسه وليس هذا فحسب لأن السياسة هي فلسفة أخلاق الدولة مقابل أخلاق الفرد بل لأن أخلاقيات الفرد غايتها حقا في الدولة

وهى مستحيلة بدونها . ويتفق ارسطو مع افلاطون فى ان موضوع الدولة هو الفضيلة والسعادة الخاصتين بالمواطنين وهما مستحيلتان الا فى الدولة ، فالانسان هو حيوان سياسى بالطبيعة وبرهان هذا امتلاكه للحديث الذى يكون بلا قيمة الا لكائن اجتماعى ، وتعبير « بالطبيعة » يعنى هنا نفس المعنى الذى فى جميع فلسفة ارسطو ، وهو يعنى ان الدولة هى غاية الفرد وان النشاط فى الدولة هو جزء من الوظيفة الجوهرية للانسان ، والدولة هى فى الواقع الصورة حيث الفرد هو الهيولى . والدولة تقدم التربية فى الفضيلة والفرص الضرورية لممارستها وبدونها لن يكون الانسان انسانا على الاطلاق ، فانه يكون حيوانا متوحشا .

والأصل التاريخى للدولة يجده ارسطو فى الأسرة . اولا يوجد الفرد ويجد الفرد لنفسه رفيقا وتنشأ الأسرة . والاسرة — فى رأى ارسطو — تشمل العبيد : فهو مثل افلاطون لا يرى خطأ فى نظام العبودية . وعندما يتحد عدد من الأسر تتطور الى جماعة ريفية ويتجمع عدد من الجماعات الريفية فى المدينة او الدولة . وبطبيعة الحال لا تمتد الفكرة اليونانية عن الدولة خارج نطاق المدينة .

مثل هذا هو اذن الأصل التاريخى للدولة ولكن مما له اهمية كبرى لفهم هذا الأصل فان هذا التساؤل من الأصل التاريخى لا شأن له — فى نظر ارسطو بالسؤال الأكثر اهمية عن ماهية الدولة . ان الدولة ليست مجرد تجمع آلى للأسرة والجماعات الريفية ، و (طبيعة) الدولة لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة ، فبالرغم من أن الأسرة سابقة على الدولة فى الزمن فان الدولة سابقة على الأسرة وعلى الفرد من ناحية الفكر وفى الواقع الواقع لأن الدولة هى الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هى لأن الدولة هى الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هى بالنسبة له غاية . ان الدولة كصورة سابقة على الأسرة كهيولى وبنفس الطريقة الأسرة سابقة على الفرد . ولما كان تفسير الأشياء لا يكون ممكنا الا بالغاية فان الغاية هى التى تفسر البداية ، والدولة هى التى تفسر الأسرة وليس العكس . لهذا فان الطبيعة الحقة للدولة ليس انها محصلة كلية للأفراد فهى ليست مثل كومة الرمال التى هى جماع الحبات . ان الدولة جهاز عضوى حقيقى وارتباط الجزء بالجزء ليس آليا بل عضويا .

ان الدولة حياة خاصة بها واعضاؤها لهم حيواتهم الخاصة واردة فى الحياة الارقى للدولة . وكل اجزاء الجهاز العضوى هى نفسها اجهزة عضوية ولما كان الفرق بين العضوى وغير العضوى هو ان العضوى غايته فى ذاته بينما غير العضوى غايته خارجية بالنسبة له فان هذا يعنى ان الدولة غاية فى ذاتها وان الفرد غاية فى ذاته وان الغاية الاولى تتضمن الغاية الثانية . أوربما نعبر عن الفكرة نفسها بشكل آخر فنقول انه فى الدولة يجب اعتبار الكل والاجزاء على انها اشياء حقيقية لها حيواتها الخاصة كفايات ولها حقوق متساوية ، وبالتالى هناك نوعان من الآراء عن طبيعة الدولة وهما خاطئان فى رأى ارسطو . الرأى الأول : يستند الى تأكيد حقيقة الأجزاء لكنه ينكر الكل أو يعترف بأن الفرد غاية فى ذاته لكنه ينكر ان تكون للدولة كشكل غاية او ان لها حياة منفصلة خاصة بها . والرأى الثانى : الخاطىء هو بالعكس ويقوم فى انه لا يعطى الحقيقة الا للدولة ككل وينكر حقيقة الأجزاء اى الافراد . والقول بأن الدولة هى مجرد تجميع آلى للأفراد وانها تتكون من جماع للافراد او الأسر من اجل الحماية والمصلحة وانها لا توجد الا من اجل هذه الأغراض هى امثلة على الرأى الأول الخاطىء ، فمثل هذا الرأى يلحق الدولة بالفرد وتعامل الدولة كملجأ خارجى لضمان الحياة أو الملكية او ملاءمة الفرد . ان الفرد لن يوجد الا من اجل الفرد وليس غاية فى ذاتها والفرد وحده هو الحقيقى والدولة هى غير الحقيقة لأنها مجرد تجميع للأفراد . وهذا الرأى ينسى ان الدولة جهاز عضوى وينسى كل ما يتضمنه هذا الجهاز العضوى . وارسطو كان ولابد — على هذه الأسس — سيندد بنظرية العقد الاجتماعى الشائعة فى القرن الثامن عشر وكذلك كان سيندد بالمثل بالنزعة الفردية المحدثة من ان الدولة لا توجد الا لضمان ان حرية الفرد لا تضمن الا بحق الأفراد الآخرين فى الحرية نفسها ، والرأى الآخر تصوره الدولة المثالية عند افلاطون . فلما كانت الأشياء التى قد ناقشناها تنكر حقيقة الشكل نجد رأى افلاطون بالعكس ينكر حقيقة الاجزاء فعنده ان الفرد ليس شيئا والدولة كل شىء ، تتم التضحية التامة بالفرد لصالح الدولة وهو لا يوجد الا (من اجل) الدولة ومن هنا يخطىء افلاطون فى اقامة الدولة على انها الغاية الوحيدة وينكر أن الفرد هو غاية فى ذاته . لقد تصور افلاطون ان الدولة

وحدة متجانسة فيها تختفى الأجزاء اختفاء تاما .. لكن الرأى الحق هو أن الدولة كجهاز عضوى هى وحدة تحتوى التغاير . انها متماسكة لكنها متغايرة . وقد أخطأ افلاطون أيضا بصدد رايه فى الأسرة خطأه فى رأية فى الفرد .. ان ارســطو يرى أن الأسرة مثل الفرد هى جزء حقيقى من كل اجتماعى . انها جهاز عضوى داخل جهاز عضوى ، وهى على هــذا النحو غاية فى ذاتها ولها جداراتها الخاصــة ولا يمكن ان تطمس ، غير ان افلاطون استهدف محو الأسرة لصالح الدولة وهو باقتراحة شيوعية الزوجات وتربية الأطفال فى حضانات الدولة بعد عام من مولد الطفل كان ضربة مميتة للجزء الجوهرى فى تنظيم الدولة ، ومن ثم فان ارســطو يؤكد نظام الأسرة الأعلى اســاس عاطفى بل على اسس فلسفية .

ولا يقدم ارسطو تصنيفا شــاملا لأنواع الدولة المختلفة لأن اشــكال الحكومة قد تكون مختلفة حسب الظرف التى تسببها .. وتصنيفه مقصود به أن يحتوى فحسب على الأنماط البارزة .. وهو يرى أن هنــاك ستة من هــذه الأنماط ثلاثة منها حسنة ، والثلاثة الأخرى ســيئة لأنها فسادات الأنماط الثلاثة الحســنة . وهــذه هى : (١) الملكية حكم الشخص الواحد بفضل أنه أرقى فى الحكمة من جميــع رفاقه حتى انه يحكمهم ، وفســاد الملكية هو (٢) الطغيان ، حكم الشخص الواحد لا القائم على الحكمة والمقدرة بل على القوة .. والنمط الخير الثانى هو (٣) الأرستقراطية وهى حكم القلة الأحكم والأفضل وشكلها الفاسد هو (٤) الأوليجارشية أو حكم القلة الغنية والقوية . (٥) الجمهورية الدستورية أو التيموقراطية تنشأ حيث يكون لدى المواطنين جميعا قدرات متساوية عادلة حيث لا بروز لفرد أو طبقة حتى أن الجميع يشتركون فى الحكم ، والشكل الفاسد لها هو (٦) الديمقراطية فبالرغم من أنها حكم الأغلبية والكثرة فانها تتميز أكثر بأنها حكم الفقراء ..

وارسطو على عكس افلاطون لا يصور دولة مثالية .. وهو يرى أنه ما من دولة واحدة هى فى ذاتها الأفضل ، وكل شىء يجب أن يتوقف على الظروف .. فما هو أفضل الدول فى عصر وبلد لا يكون أفضلها فى عصر آخر وبلد آخر . زيادة على ذلك من العبث بحث الدساتير اليوتوبية . ان ما يهم فحسب عقل أرسطو السوى والمتزن هو نوع الدستور الذى نأمل بالفعل أن نحققه . ومن بين أشــكال الحكم الثلاثة الحسنة يعد الملكية أفضلها من الناحية النظرية .

ان حكم الانســـان الحكيم والعادل على نحو كامل ســيكون افضل من أى شىء آخر . ولكن يجب أن نقلع عن هـــذا الان هـــذا غير عملى فمثل هؤلاء الأفراد الكاملون لا وجود لهم ، وليس الا بين الشـــعوب البدائية نجـــد البطل ، الانســـان الذى ترفعه جدارته الخلقية الكاملة فوق رفاقه حتى انه يحكم على نحو طبيعى • والدولة الفاضلة التالية هى الأرستقراطية وتأتى فى الآخر — فى رأى أرسطو — الجمهورية الدستورية التى ربما تكون افضل الدول الملائمة للاحتياجات الخاصـــة ومستوى تطور الدول — المدن اليونانية .

(٦) علم الجمال او نظرية الفن

ليس لدى افلاطون فلسفة نسقية فى الفن وآراؤه يجب جمعها من مصـــادر متناثرة . وأرسطو بالمثل لايكاد يكون له مذهب وان كانت آراؤه اكثر ترابطا وبالرغم من انه خصص دراســـة نوعية هى « فن الشـــعر » لهذا الموضوع . وهـــذا الكتاب الذى انحدر الينا فى شـــكل متناثر خـــاص كله للشـــعر وحتى فى الشـــعر نجد التفصيل قاصرا على الدراما . وما يجده من ارسطو عن موضوع علم الجمال يمكن تقسيمه تقسيما فجا الى قسمين . الأول : تأملات عن طبيعة ودلالة الفن بصـــفة عامة والثانى : تطبيق اكثر تفصيلا لهذه المبادىء على فن الشـــعر . وسوف نتناول هذين القسمين من الآراء بهـــذا الترتيب .

وحتى نعـــرف ماهيـــة الفـــن يجب اولا أن نعـــرف ما ليس بفـــن ، انـــه يجب تمييزه عن أوجه النشـــاط المتشـــعبة . أولا الفـــن يتميز عن الاخلاقيات فى أن الأخلاقيات معنية بالفعل والفن معنى بالانتاج : تقـــوم الأخلاقيات فى النشـــاط ذاته ، ويقوم الفن فى ذلك الذى ينتجه النشـــاط ، ومن ثم فان الحالة العقلية للمثل ودوافعه ومشاعره الخ . هامة فى الأخلاق لانها جزء من الفعل ذاته لكنها لا اهمية لها فى الفن فالشىء الجوهرى الوحيد هو أن يكون العمل الفنى جيـــدا مهما كان انتاجه . ثانيا : يتميز الفن عن نشـــاط الطبيعة وان كان يشبهها فى جوانب عددة • ان الكائنات العضوية تنتج نوعها وفيما يتعلق بالانتاج فان التوالد يشبه الفن لكن التوالد لا ينتـــج فى الكائن الحى الا ذاته فالنبات ينتج نباتا والانســـان ينتج انســـانا . لكن الفنان ينتج شـــيئا مختلفا تمـــاما عن نفســـه ، انه ينتج قصـــيدة او صـــورة او تمثـــالا .

والفن نوعان : نوع يستهدف استكمال عمل الطبيعة ونوع يستهدف خلق شيء جديد ، خلق عالم خيالى خاص به يكون نسخة من العالم الواقعى . ففى الحالة الأولى نجد فنونا مثل فن الطب . فحيث تفشل الطبيعة فى تقديم جسم سليم ، يساعد الطبيب الطبيعة ويكمل عملها الذى بدأته . وفى الحالة الثانية نصل الى ما يسمى فى الأزمنة الحديثة الفنون الجميلة وهو يسميها أرسطو فنون المحاكاة . لقد رأينا ان افلاطون يعد الفن محاكيا وان مثل هذا الرأى غير مقنع تماما . وأرسطو يستخدم الكلمة نفسها التى ربما استعارها من افلاطون ولكن معناه ليس هو نفس معنى افلاطون كما انه لا يقع فى الأخطاء عينها . انه وهو يسمى الفن محاكيا لا يضع فى باله أن الفن يقلد تماما الأشياء الطبيعية وتأكد هذا فهو يسمى الموسيقى أكثر الفنون مدعاة للمحاكاة بينما الموسيقى بمعنى المحاكاة هى أبعد الفنون عن المحاكاة . ان الرسام يمكن أن يعد مقلدا للأشجار أو الأنهار او الناس لكن الموسيقى يفتح فى معظم ابعاده شيئا لا يشبه أى شىء فى الطبيعة . وما يقصده أرسطو أن الفنان يحاكى لا الموضوع الحسى بل ما يسميه افلاطون المثال . وهكذا فان الفن ليس نسخة لنسخة بعبارة افلاطون ، انه نسخة للأصل . وموضوعه ليس هذا الشىء الجزئى أو ذاك بل الشكل الذى يظهر نفسه فى الجزئى ، ان الفن يضفى طابعا مثاليا على الطبيعة اى انه يرى المثال فيها . الفن يعتبر الشىء الجزئى لا كشىء جزئى بل يتناوله فى جوانبه الكلية على انه تجسيد مفلات لفكرة خالدة . وهكذا فان النحات لا يصور الانسان الفرد بل بالأحرى نمط الانسان ، كمال هذا النوع . والأمر كذلك — فى الأزمنة الحديثة — فان مصور الصور الشخصية ليس مهتما برسم صورة صادقة لا نموذجية بل يتخذ الأنموذج كايحاء له ويستمسك بالماهية الجوهرية والخالدة ، يستمسك بالفكرة المثالية أو الكل الذى يراه يشع من خلال الخامات الحسية حيث هو سجين فيها — ومهمته هو تحرير الكل من هذا السجن . ان الانسان العادى لا يرى الا الشىء الجزئى . أما الفنان فيرى الكل فى الجزئى وكل شىء جزئى هو مركب من الهيولى والصورة ، من الجزئى والكلى . ومهمة الفن عرض ما هو كلى فى هذا المركب .

وعلى هذا فان الشعر أكثر صدقا وأكثر فلسفة من التاريخ لأن التاريخ لا يتناول الا الجزئى كجزئى ؛ انه لا يحكى لنا الا (الواقعة) لا يحل لنا الاما حدث .

وحقيقته هى مجرد الدقة ، وليست فيه — كما فى الفن — الحقيقة الحقة والخالدة . انه لا يتناول المثال وهو لا يقدم لنا سوى المعرفة بشىء لأنه حدث ولى وهو شىء متناه ، وموضوعه عابر ومتلاش وهو لا يهتم الا بالحوادث العابرة . لكن موضوع الفن هو تلك الماهية الداخلية للأشياء والحوادث ، تلك الماهية التى لا تتلاشى وحيث الأشياء والأحداث مجرد غطاء خارجى لها . لهذا اذا كان علينا ان نرتب الفلسفة والفن والتاريخ بترتيب نبالتها الجوهرية وصدقها فاننا يجب ان نضع الفلسفة فى المقدمة لأن موضوعها هو الكل كما هو فى ذاته ، الكل الخالص . وعلينا ان نضع الفن فى المرتبة الثانية لأن موضوعه هو الكل فى الجزئى ، والتاريخ فى المرتبة الأخيرة لأنه لا يتناول الا الجزئى كجزئى . ومع هذا لما كان كل شىء وفى العالم له وظيفته الحقة ويخطىء اذا سعى الى أداء وظائف شىء آخر فان الفن — فى رأى ارسطو — يجب الا يحاول ان يؤدى وظيفة الفلسفة ، لا يجب على الفن ان يتناول الكلى المجرد ، وعلى الشاعر الا يستخدم نظمه كحامل للفكر التجريبى . ان مجاله الحق هو الكل كما يظهر ويتجلى فى الجزئى وليس الكلى ككل فى حد ذاته . ولهذا السبب فان ارسطو يحظر الشعر التعليمى فقصيدة مثل قصيدة امبيدوكليس الذى يعبر عن مذهبه الفلسفى بالوزن ليست فى الحقيقة شعرا على الاطلاق . انها فلسفة منظومة . ومن ثم فان الفن أدنى من الفلسفة ، اما الحقيقة المطلقة ، الماهية الباطنية للعالم فهى الفكر ، العقل ، الكل . وتأمل هذه الحقيقة هو موضوع الفلسفة والفن ، لكن الفن يرى المطلق لا فى حقيقته النهائية بل مغلفا فى ثوب حسى . ان الفلسفة ترى المطلق كما هو فى ذاته ، فى طبيعته الخاصة ، فى حقيقته الكاملة ، انها تراه فى ماهيته الجوهرية كفكر ، لهذا فان الفلسفة هى الحقيقة الكاملة . ولكن هذا لا يعنى ان الفن مفروض فيه انه لا شأن له بالحقيقة المطلقة . ان كون الفلسفة ارقى من الفن لا يترتب عليه ان الانسان لا يجب ان يكبت الفنان فى داخله لكى يرقى الى الفلسفة ، فمن الأفكار الجوهرية فى الفلسفة الأرسطية انه فى سلم الوجود حتى الصورة الأدنى هى غاية فى ذاتها ولها حقيقتها المطلقة ، واوجه النشاط الأرقى تفترض الأدنى وتقوم عليها . ان الارقى يتضمن الأدنى ، والأدنى باعتباره جزءاً عضويا فى وجوده لا يمكن استئصاله بدون ان يصيب الكل . وكبت الفن لصالح الفلسفة خطأ مماثل تماما للخطأ الأخلاقى بشأن الزهد . لقد رأينا

ونحن نتناول فلسفة الأخلاق عند ارسطو انه بالرغم من أن نشاط العقل له اكبر تقدير فان محاولة استئصال العواطف والانفعالات ممنوعة باعتبار أن هذا أمر خاطىء . وهكذا الأمر هنا فبالرغم من ان الفلسفة هى تاج النشـــاط الروحى للانسان فان للفن جدارته وهو غاية مطلقة فى حد ذاتها ، وهى نقطة لم يستطع افلاطون ان يتبينها . وفى الجهاز العضوى الانسانى تعد الرأس هى العضو الرئيسى من بين جميع الأعضاء لكن الانســـان لا يقطع اليد لأنها ليست الرأس .

فاذا اتينا الآن لتناول ارسطو الخاص لفن الشعر فاننا يمكننا أن نلاحظ انه يركز انتباهه فى معظمه على الدراما . ولا يهم ما اذا كانت حبكة الدراما تاريخية او خيالية ، لأن موضوع الفن ، أى عرض ما هو كلى ، يمكن التوصل اليه فى سلسلة من الأحداث الخيالية بمثل ما يمكن التوصل اليه فى سلسلة من الأحداث الواقعية ، ان موضوع الدراما ليس الدقة الواقعية بل الحقيقة ، ليس الوقائع بل المثال .

والدراما نوعان : تراجيديا وكوميديا ، التراجيديا تعرض الشرائح الاكثر نبلا فى الانسانية . والكوميديا تعرض الشرائح الأسوأ فى الانسانية . ويجب فهم هذه الملاحظة بعناية شديدة فهى لا تعنى أن بطل التراجيديا من الضرورى ان يكون خيراً وطيبا بالمعنى العادى بل يمكن ان يكون حتى رجلا شريراً لكن النقطة الجوهرية هى انه بمعنى ما من المعانى يجب ان يكون شـــخصيته عظيمة ، انه لا يمكن أن يكون شـــخصيته نكرة او امعة . ليكن طيبا أو ســـيئا لكن يجب تصويره فى حالة من العظمة والرفعة . ان شيطان الشـــاعر البريطانى ملتون ليس طيبا لكنـــه عظيم وهو موضـــوع ملائم لكتابة تراجيديا . وقوة تفكير أرســـطو هنا ليس أمرا لا معنى له فما هـــو وضيع وحقير لا يصلح اطلاقا أساسا للتراجيديا . ومعظم الصحافة المحدثة قد شوهت كلمة التراجيديا هذه . فعندما ينسحق انسان تعس تحت عجلات قطار تنشر الصحف الخبر تحت عنوان « تراجديا مخيفة » ان مثل هـــذه الحادثة قد تكون جزئية وقد تكون مخيفة وقد تكون مرعبة لكنهـــا ليست تراجيدية . ان التراجيديا تتناول — دون شك المعاناة لكن لا يوجد شىء عظيم يدعو الى النبل فى هذه المعاناة والتراجيديا معنية بمعاناة العظمة ،

وبنفس الطريقة لا يقصد ارسطو أن البطل الكوميدى هو بالضرورة انسان وغد بل هو على الجملة مخلوق تعس بلا اهمية ، وقد تكون له جدارته ولكن هنـــاك شىء وضيع وحقير فيه يجعلنا نضحك .

ان التراجيديا تحمل معها تطهيرا للنفس من خلال الشفقة والرعب او الخوف • ان الأشياء الوضيعة او الحقيرة او المخيفة لا تجعلنا اصـــحاب نبالة لكن عرض اشكال المعاناة الشديدة العظيمة والتراجدية انما يبعث فى المشاهد الشفقة والرعب والخوف اللذين يطهران روحه ويجعلها نقيـــة وصلبة . وهـــذه فكرة ناقد عظيم ونفاذ الرؤية . ويرى بعض الدراسين ان نظـــرية ارســـطو تعنى ان النفس تتطهر لا (من خـــلال) الشـــفقة والخوف بل (من) الشفقـــــة والخوف وأننا بالتخلص من هـــذه العواطف والانفعالات غـــير الجميلة انمـــا نكون ســـعداء وهم يقيمون تحليـــلاتهم على اساس اشتقاقى لغوى ، وقد تكون هذه الآراء آراء ناس عظام فى دراستهم غير أن فهمهم للفن محدود . ومثل هذه النظرية يجعل من نقـــد ارسطو العظيم والنفاذ فقاعة جوفاء خالية من المعنى .

(٧) تقدير نقدى لفلسفة ارسطو

ليس من الضرورى انفاق الكثير من الوقت فى نقد أرسطو بمثل ما فعلنا مع افلاطون وذلك لسببين : أولا ، أن افلاطون بعظمته الواضحة قد وقع فى أخطاء يجب التنوية بها على حين أنة ليس لدينا الا نقد عكسى بسيط لأرســـطو .

ثانيا ، الخطأ الرئيسى فى أرسطو هو ثنائية تكاد تكون هى الثنائية التى عند افلاطون وما قيل عن افلاطون لا يحتاج الا لتطبيق قصير فى حالة ارسطو .

فى الأساس نجد ان فلسفة ارسطو هى نفسها فلسفة افلاطـــون مع ازالة بعض اشكال التصور والفجاجة . لقد كان افلاطون هو مؤسس فلسفة المثل ولكن المثالية امتزجت على يديه بأشياء غير جوهرية ونمت مع وجود زوائد طفيلية . فنظرية الفجة فى النفس باعتبارها شيئا يدخل ويخرج

بالقوة من الجسم وآرائه فى التناسخ والتذكر وايمانه بأن هذا (الشىء) تستطيع النفس أن تبعد عنه الى مسافة بعيدة حتى تتبين المثل هذه (الأشياء) وفوق كل شىء فان حذر هذه الأمور جميعا هو الخلط بين الواقع والوجود مع ما فى هذا من الحط من شأن الكل الى مجرد جزئى — وهذه هى الأمور غير الجوهرية التى — ربط بها افلاطون مثاليته الجوهرية . ولقد اخذ ارسطو على عاتقه أن يتناول النظرية الخالصة للمثل — وان لم يكن — تحت هذا الاسم — وتطهيرها من هذه الشوائب وطرحها على كوم النفايات وتنقية ذهب افلاطون مما علق به من اتربة ، الفكر ، الكل ، المثال ، الصورة — سمه ما تشاء — هذا هو الحقيقة الكبرى ، انه اساس العالم ، انه جذر الأشياء جميعا . وهذا كان رأى كل من افلاطون وارسطو . ولكن بينما افلاطون باستخلاص الصور العقلية من الكل وتصوره أنها توجد بمعزل فى عالم خاص بها ومن ثم يمكن أن تعيشها صورة النفس الجوابة ، فان ارسطو رأى أن هذا يعنى معاملة الفكر كما لو كان شيئا وتحويله الى مجرد شىء جزئى من جديد . ولقد رأى أن الكل رغم أنه حقيقى ليس له وجود فى عالم خاص به ، بل ليس له وجود الا فى (هذا) العالم ، كمجرد مبدأ صورى تشكيلى للأشياء الجزئية . وهذا هو المفتاح الرئيسى فى فلسفته ، ولهذا فانه يسجل تقدما هائلا على افلاطون ومذهبه هو المثالية اليونانية الكاملة والمتكاملة . أنها الذروة التى وصلت لها فلسفة اليونان ، ان فلسفة ارسطو هى زهوة الفكر السابق كله وماهيته وخلاصة الروح الفلسفية اليونانية وجماع كل ما هو طيب عند أسلافه وطرح كل ما هو خاطىء وتافه . ولم يكن ممكنا للروح اليونانية أن تتقدم اكثر والتطور الوحق لم يكن الا انهياراً وفى الحقيقة اصبحت على هذا النحو .

ويستحق ارسطو أيضا الجدارة فى أنه قدم الفلسفة الوحيدة فى التطور التى رآها العالم مع استثناء فلسفة التطور عند هيجل ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جدادة فى التطور الا بعد أن سار الى حد كبير على آثار ارسطو ، وربما كان هذا أكثر اسهامات ارسطو فى الفكر اصالة . ومع هذا فان عناصر المشكلة قد استمدها من أسلافه وان لم يستمد حلها . لقد عذبت مشكلة الصيرورة الفكر اليونانى منذ اقدم العصور . ولقد تمثلت فى حلها فلسفة هيرقليطس حيث كانت بارزة بأكبر قدر . لقد شحذ

هيرقليطس وأتباعه اذهانهم لاكتشاف كيف تكون الصيرورة ممكنة . ولكن حتى لو كانوا قد حلوا حتى هذه المشكلة الثانوية فان السؤال الأكبر لا يزال قائما في الخلفية وهو (ما الذى تعنيه هذه الصيرورة ؟) ان الصيرورة عندهم لم تكن الا تغير لا معنى له ، ولم تكن تطورا ، وسيرورة العالم كانت تيارا لا نهاية له من الأحداث العقيمة التى بلا هدف ، ليست سوى « قصة يرويها ابله وهى مليئة بالصخب والعنف ولا تعنى شيئا »(١) . ولم يسأل ارسطو نفسه فحسب كيف تكون الصيرورة ممكنة . لقد بين ان للصيرورة معنى وانها تعنى شيئا وان سيرورة العالم هى تطور منظم عقليا نحو غاية معقولة .

ولكن بالرغم من ان فلسفة أرسطو هى أكبر عرض للحقيقة فى العصور القديمة فانه لا يمكن تقبلها على أنها شيء نهائى لا خطأ فيه . ومما لا شك فيه انه ما من فلسفة يمكن أن تكون نهائية ، ودعونا نطبق اختيارنا المزدوج . هل يفسر مذهبه العالم وهل يفسر نفسه ؟ اولا : هل يفسر العالم ؟ ان سبيل فشل افلاطون هنا هو ثنائية مذهبه بين الحس والفكر ، بين الهيولى والمثل . ولقد كان من المستحيل استخلاص العالم من المثل لأنها منفصلة عن العالم انفصالا تاما . والهوة كبيرة حتى أنه لا يمكن عبورها ، فالمادة والمثل متباعدان ولا يمكن التقريب بينهما ، ولقد تبين أرسطو هذه الثنائية فى افلاطون وحاول تجاوزها ، فقال أن الكلى والجزئى لا يوجدان متباعدين فى عالمين مختلفين . ليس المثال شيئا هنا والمادة شيئا هناك حتى ان هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن ينضما بالقوة وعلى نحو آلى لتكوين عالم ، ان الكلى والجزئى ، الهيولى والصورة لا ينفصلان ، والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية . وهكذا جرى الاقرار بثنائية افلاطون وجرى تفنيدها . ولكن هل يمكن تجاوزها حقا ؟ الجواب يجب أن يكون بالسلب فليس يكفى (بقوة الارغام) التقرب بين الهيولى والصورة وتأكيد أنهما لا ينفصلان بينما يظلان من ناحية المبدأ ذاتيتين منفصلتين ، فاذا كان المطلق هو الصورة فان الهيولى يجب أن تشتق من الصورة فهى ليست سوى اسقاط وتجل للصورة ويجب تبيان ان الصورة لا تكتفى بأن لا تعدل الهيولى فحسب بل هى تنتجها . فاذا اكدنا أن

---

(١) هذه الجملة لشيكسبير ثم استمد منها الروائى الأمريكى المعاصر وليم فوكنر عنوان روايته « الصخب والعنف » (المترجم) .

الحقيقة الأولية واحدة هى الصورة اذن يجب ان نبرهن على أن كل شىء آخر فى العالم بما فى ذلك الهيولى يظهر من ذلك الوجود الأولى ، تماما أن الهيولى تظهر من الصورة أو أنها لا تظهر منها فاذا كانت تظهر منها فان هــذا الظهور يجب أن يعرض . واذا كانت لا تظهر . اذن فان الصورة ليست هى الحقيقة المطلقة الوحيدة ، لأن الهيولى هى جوهر مطلق أولى غير مشتق من شىء آخر وعلى نفس القدر من التساوى مع الصورة . وفى تلك الحالة لدينا يجب أن يكون لدينا وجودان مطلقان حقيقيان متساويان كل منهما غير مشتق من الآخر ويعيشـــان جنبا الى جنب من بـــدء الأزل .وهـــذه ثنائية وهـــذا هو القصـــور فى ارســـطو . فهـــو لا يكتفى بعـــدم اشـــتقاق الهيولى من الصـــورة بل واضـــح انـــه لا يرى ضرورة لهـــذا ، ومن المحتمـــل انه يحتج ضد اية محاولة للقيام بهذا ، لأنه عندما يوجد بين العلل الصورية والغائية والفاعلة ــ تاركا العلة المـــادية ــ فان هذا مساو لتأكيد أن الهيولى (لا يمكن) أن تشتق من الصورة . ومن ثم فان ثنائيته متعمدة ومقصودة ..

يقول ارسطو ان العالم مؤلف من الهيولى والصورة . فمن أين تأتى هذه الهيولى ؟ وفى مذهبة الهيولى لا تنبعث من الصورة ولهذا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن وجودها فى ذاتة بالكلية اى انها جوهر ، حقيقـــة مطلقة . وهذا غير متفق بالمرة مع تاكيد ارسطو انها فى ذاتها ليست شـــيئا سوى امكانية محض ، وهكذا نجد هـــذه الثنائية بين الحس والفكر ، بين الحس والفكر ، بين الهيولى والمثال ، بين اللامحدود والمحدود السارية فى الفلسفة اليونانية كلها لا تحل فى المقام الأخير . ان العالم لا يفسر لأنه ليس مشتقا من مبدأ واحد . فاذا كانت الصورة هى المطلق فان العالم كله يجب أن يشتق منها وهى لا تشتق منها فى مذهب ارسطو ..

ثانيا ، هل مبدأ الصورة يفسر نفسه ؟ هنا ــ مرة أخرى ــ يجب أن ترد بالسلب فمعظم ما قيل عن أفلاطون تحت هذا العنوان يجب أن ينطبق بالمثل على ارسطو . لقد اكد افلاطون أن المطلق هو العقل ولهذا لم يكن محتما علية أن يشرح أن حديثة عن العقل هو حديث عقلى حقا ، لقد فشل فى هذا . ولقد اكد ارسطو الشىء نفسة ، فالصورة ليست سوى كلمـــة أخرى عن العقل ، ومن ثم يجب أن يبين لنا أن هذه الصورة مبدأ عقلى وهذا

يعنى انه يجب ان يبين لنا انها ضرورية ، غير انه يلشل فى هذا كيف تكون الصورة مبدأ ضروريا مجددا لذاته ؟ لمـــاذا يجب ان يكون هناك مبدأ اسمه الصورة ؟ اننا لا نتبين أية ضرورة ،. انه مجرد واقعة ، انه ليس سوى سر مطلق ، انه (هو) هكذا وهو غاية ذات .، ولكن لمـــاذا يجب أن يكون هكذا ، لا نستطيع ان نبين سببا ، كذلك لا نستطيع أن نتبين السبب الذى يحتم وجود اية أنواع خاصة للصورة . وحتى يمكن الأرسطو أن يفعل هذا كان يجب ان يبين أن الصورة تكون وحدة نسقية وان الصورة يمكن اشتقاقها من صورة اخرى كما رأينا كيف أن افلاطون اضطر ان يشتق كل مثال من مثال آخر . وهكذا يؤكد ارسطو ان صورة النباتات هى التغذية وصورة الحيوانات هى الاحساس وأن الصورة تنتقل الى الصورة الاخرى ولكن حتى لو كان هذا التأكيد حقا ، فانه مجرد واقعة ، ويجب الا يكتفى بتأكيد هذا بل يجب اشتقاق الاحساس من التغذية . وبدلا من أن يقتنع بالرغم من أن التغذية تنتقل الى الاحساس فانه يجب أن يدين ان التغذية (يجب) أن تنتقل الى الاحساس وان الانتقال من صورة الي اخرى هو ضرورة منطقية والا فاننا لن نستطيع أن نتبين (السبب) الذى من أجله يحدث هذا التغير . وهذا يعنى أن التغير غير (مفسر) .

ولنتبين أثر هذا على نظرية التطور . لقد قيل لنا ان سيرورة العالم تتحرك نحو غاية وهذه الغاية هى التحقق الذاتى للعقل وانه يمكن احرازها على نحو تقريبى فى الانسان لأن الانسان موجود عاقل ، وهذا معقول تماما . ولكن هذا يتضمن ان كل خطوة فى التطور ارقى من الخطوة السابقة لأنها تزداد قربا من غاية سيرورة العالم . ولمـــا كانت هذه الغاية هى تحقق العالم فان هـــذا مكافىء لقولنا ان كل خطـــوة هى ارقى من الخطوة الســـــابقة لأنها عقلانية اكثر ، ولكن كيف يكون الاحساس اكثر عقلانية عن التغذية ؟ لمـــاذا لا يكون العكس ؟ ان التغذية تنتقـــل عبر الاحساس الى العقـــل الانسانى ولكن لمـــاذا لا يجب ان ينتقل الاحساس عبر التغذية الى العقل الانسانى ؟ لمـــاذا لا يكون النظام معكوسا ؟ لا نستطيع أن نفسر . وهـــذا الاعتراف المميت تماما لأية فلسفة عن التطور وان الموضوع الكلى لمثل هـــذه الفلسفة هو أن يوضح لنا لمـــاذا الصورة الأرقى ارقى ولمـــاذا الصورة الأدنى أدنى : لمـــاذا — مثلا — التغذية كصورة أدنى يجب ان تأتى أولا والاحساس ثانيا وليس العكس ؟ فاذا كنا لا نستطيع أن نتبين سببا لا يجعل

النظام معكوسا فهذا يعنى ببساطة أن فلسفتنا فى التطور قد فشلت فى نقطتها الرئيسية ، انها تعنى اننا لا نستطيع أن نتبين أى فرق حقيقى بين الأدنى والأرقى وأن كل ما لدينا هو مجرد تغير بدون تطور فسواء أن تنتقل ا الى ب او أن تنتقل ب الى ا والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها أرسطو أن يتغلب على هذه الصعاب هى ان يبرهن على أن الاحساس هو تطور للعقل الذى يتجاوز التغذية . وهو لا يستطيع ان يفعل هذا الا بأن يظهر أن الاحساس يظهر من التغذية منطقيا وذلك لأن التطور المنطقى هو نفسه تطور عقلانى ، كان يجب عليه أن يشتق الاحساس منطقيا من التغذية وكذلك بالنسبة لكل الصور الأخرى . وكل ما يمكن قولة هو أن أرسطو كان مؤسس فلسفة فى التطور لانه رأى أن التطور يتضمن حركة نحو غاية ولأنه حاول أن يسير الى المراحل المختلفة فى الحصول على تلك الغاية لكنه فشل عقلانيـــا فى أطوار المذهب مرحلة بعد أخرى .

ولمـــا كان مبدأ الصورة بصفة عامة لم يوضحه على أنه ضرورى وكذلك الصور الجزئية المشتقة كل منها من الأخرى فان علينا ان نستنتج أن أرسطو — مثل أفلاطون — قد (سمى) مبدأ ذاتى التفسير أو العقل أو الصورة كمبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل فى أن يبين بالتفصيل انه يفسر ذاته بذاته . ومع هـــذا بالرغم من اشكال التصور هـــذه فان فلسفة أرسطو هى فلسفة من أعظم الفلسفات التى شهدها العالم او يتحمل أن يشهدها . واذا كانت لا تحل كل المشكلات فانها تجعل العالم معقولا اكثر بالنسبة لنا من ذى قبل .

الفصل الرابع عشر

(الطابع العام للفلسفة بعد ارسطو)

سرعان ما يمكن سرد قصة بقية الفلسفة اليونانية لأنها قصة انهيار ، ان الفلسفة بعد أرسطو أقل فترات الفكر اليونانى الثلاث تثقيفا وبناء ولن أسرد الا خطوطها الرئيسية .

ان الخصائص العامة لانهيار الفكر الذى جاء بعد ارسطو انما ترتبط ارتباطا وثيقا بالاحداث السياسية والاجتماعية والخلقية فى تلك الحقبة . فبالرغم من تحطم امبراطورية الاسكندر الضخمة بعد وفاته فان هذه الحادثة لم تساعد بأى حال من الأحوال على طرح نير الطغاة على الدول اليونانية . وفيما عدا سبارطه أصبحت هذه الدول خاضعة لسيادة مقدونيا ولم تغير وفاة الاسكندر هذه الحقيقة . ولم يكن الأمر قاصرا على البداوة أو الفظاظة لكى تلتهم حضارة جميلة ورائعة فتلك الحضارة كانت هى نفسها تنهار فلقد كف اليونان على أن يكونوا شعبا عظيما وحرا وأخذت حيويتهم فى الانحسار فقد بدأوا يشيخون . لقد بدأوا يتقهقرون أمام الاجناس الاكثر شبابا والاكثر قوة . ولم تنقض عدة سنوات حتى ولم تعد اليونان الا مجرد اقليم رومانى وهى تنتقل من نير غريب الى نير غريب آخر .

والفلسفة ليست شيئا يقف بمعزل عن نمو وانهيار روح الانسان فهى تسير جنبا الى جنب مع التطور السياسى والاجتماعى والدينى والفنى . وما التنظيم السياسى والفن والدين والعلم والفلسفة الا أشكال مختلفة تعبر فيها حياة الناس عن نفسها . والجوهر الأقصى الصميمى للحياة القومية انما يوجد فى الفلسفة القومية وتاريخ الفلسفة هو عصب تاريخ الأمم . ولقد كان الأمر طبيعيا اذن أن الفلسفة اليونانية بدءا من الاسكندر انما ستعرض للأعراض المرضية للانهيار .

والعلامة الجوهرية لانهيار الفكر اليونانى هى الذاتية الشديدة التى

هى صنفة كل المدارس بعد ارسطو فلم توجد مدرسة منها مهتمة بحل مشكلة العالم لذاتها . لقد ولت الروح العلمية الخالصة والرغبة فى المعرفة لذات المعرفة . لقد مات ذلك الفضول او تلك الدهشة التى تحدث عنها ارسطو على انها الروح الملهمة للفلسفة والروح الدائمة للفلسفة لم تعد السعى المنزه عن الغرض للوصول الى الحقيقة بل مجرد رغبة الفرد فى الهرب من شرور الحياة . والفلسفة لا تهم الناس الا بقدر ما تؤثر فى حياتهم . لقد أصبحت متمركزة حول الانسان وقاصرة عليه . وكل شيء يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهية النفس . ولقد كان الدين اليونانى قد فسد واصبح بلا قيمة منذ فترة طويلة والآن فان عمل الفلسفة حل محل عمل الدين واصبحت الفلسفة هى الملاذ من عواصف الحياة ، ومن ثم أصبحت عملية ، وأصبحت قبل كل شيء — اخلاقية ، واصبحت جميع اقسام الفكر خاضعة الآن لفلسفة الأخلاق . ولم تعد كما كانت فى ايام شباب وقوة الروح اليونانى عندما تطلع اكزينوفان او انكساجوارس الى السماء وتساءل بسذاجة عن ماهية الشمس والنجوم وكيف ظهر العالم ، لم يعد فكر الناس متجها للخارج نحو النجوم ، بل اصبح متجها فى الداخل فى انفسهم . لم يعد لغز الكون بل لغز الحياة الانسانية الذى يجعلهم يتساءلون .

وهذه النزعة الذاتية لها نتائجها الضرورية وهى النزعة الأحادية الجانب وغيبة الأصالة ونزعة الشك الكامنة . ولما لم يعد الناس مهتمين بالمشكلات الأوسع للكون بل بالمشكلات الصغيرة نسبيا الخاصة بالحياة الانسانية ، فان نظريتهم تصبح اخلاقية تماما وتصبح ضيقة الأفق وآحادية الجانب . ومن لا يستطيع أن ينسى ذاته لا يستطيع ان ينغمر فى الكون وينسى نفسه بل انه لا يتطلع الى جميع الأشياء الا من حيث تأثيرها على نفسه وهذا لا يفضى الى تولد افكار عظيمة وكلة ، ان الانسان يصبح متمركزا فى ذاته ويجعل الكون يدور حول محوره . ومن ثم لم يعد عندنا الآن مذاهب كلية شاملة عظيمة مثل مذهبى افلاطون وأرسطو . ولم تعد دراسة الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق تتم فى ذاتها بل هى تمهيدات لفلسفة الأخلاق وضيق الأفق الذى ازداد تركزا انما ينتهى فى آخر الأمر الى التعصب . ومن هنا نجد ذروة الزهد المتعصب الذى اخذت به الرواقية ، والفلسفة غير المتوازنة والأحادية الجانب انما تفضى الى التطرف . ومثل هذه الفلسفة

المحاصرة بفكرة واحدة غير المقيدة باى أعتبار آخر وعوامل الحقيقة الهامة بصرف النظر عن أية مطالب أخرى انما تدفع فكرتها الحرونة الى تطرفهـــا المنطقى ومثل هذا الاجراء انما ينتج عنه الانفراق أو التناقض الظاهرى والتهور ، ومن ثم فان الرواقيين اذا جعلوا واجبهم هو مراقبة الذات لابد وأن يتصوروها على أنها التعارض المتطرف لكل الدوافع الطبيعية بشـــدة لم تسمع فى أى مذهب أخلاقى سابقا فيما عدا الكلبية ، ومن ثم فان الشكك اذا نادوا بأن المعرفة صعب تحصيلها لابد وأن يندفعوا الى نتيجة متطرفة وهى ان أية معرفة مستحيلة استحالة تامة . ومن ثم فان الأفلاطونيين الجدد سينددون بكل هـــذه الاتجاهات فيعتبرون جنون النفس الشديد هو لسان حال الفلسفة الحقيقى وسيدخلون فى التأمل كل الأدوات الخيالية الخاصة بالســـحر والشياطين واشباه الآلهة . اذن غيبة النزعة السوية والتوازن هما خاصيتا الفترة الأخيرة فى الفلسفة اليونانية . لقد ولى صـــفاء وهدوء افلاطون وارسطو وحلت محلهما الطنطنة والتهور .

ونقص الاصالة هو النتيجة الثانية المترتبة على النزعة الذاتية فى ذلك العصر فاذا كانت الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق لا يمكن أن تغرس الا من أجل المصلحة العملية الخالصة فانها لا تزدهر . وبدل التقدم فى مجالات الفكر هذه يتقهقر فلاسفة العصر الى الوراء ويتم احياء المذاهب القديمة التى لم يعد هناك ايمان بها منذ وقت طويل وتنتعش عظامها الميتة وتنتفض منتصرة ، ويعود الرواقيـــون الى هيرقليطس فى الفيزيقا ويحيـــى أبيقور النزعة الـــذرية عند ديمقريطس . وحتى فى فلسفة الأخلاق حيث تركز مذاهب ما بعـــد ارسطو كل تفكيرها فان هذه المذاهب ليس لديها جديد تقوله بالمرة فالرواقية تستعير افكارها الرئيسية من الكلبية ، والأبيقورية تستعير افكارها الرئيسيا من القورينائية ، ان فلاسفة ما بعد ارسطو انما يعيدون تنظيم الأفكار القديمة فى ترتيب جديد ، وهم ينتحلون لهم افكار المـــاضى ويبالغون فى هذه الفكرة أو تلك ، وهم يلوونها ويوجهونها فى كل أتجاه ويستقطرون جفافها بحثـــا عن قطرة حياة جديدة ، ولكن فى النهاية لا يظهر جديد ، ان الفكر اليونانى ينتهى وما من جديد يأتى منـــه ، ومن أول رواقى الى آخر افلاطونى جديد لا يوجد مبدأ جديد جوهرى يمكن أن ينضاف الى الفلسفة ولن يكون هناك جديد الا لو أعتبرنا الأمر كذلك الأفكار الكئيبة والسيئة التى جلبها الافلاطونيون الجدد من الشرق .

واخيرا فان النزعة الذاتية تنتهى على نحو طبيعى — الى النزعة الشكية وهى انكار كل معرفة ورفض كل فلسفة لقد رأينا من قبل — عند السوفسطائيون — ظاهرة الذاتية انما تفضى الى نزعة الشك . لقد جعل السوفسطائيون الذات الفردية هى معيار الحقيقة والأخلاق وهـــذا يعنى فى النهـــاية انكار الحقيقة والأخلاقيات معا . وهكذا الأمر ايضا الآن ، فالنزعة الذاتية عند الرواقية والأبيقورية تبعتها نزعة الشك عند فيرون وأتباعه ومعهم كما هو الحال مع السوفسطائيين — لا يوجد شىء حقيقى او طيب فى ذاته بل ان الرأى هـــو الذى يجعله كذلك .

الفصل الخامس عشر

الرواقيــون

زينون من قبرص هو مؤسس المدرســـة الرواقية وهو يونانى من اصل فينيقى وقد ولد حوالى ٤٣٢ ق . م . وتوفى عام ٢٧٠ ق . م . ويقال انه سار فى طريق الفلسفة لأنه فقد كل املاكه فى حادثة غرق سفينة — وهو دائم يعد من خواص ذلك العصر لقد اتى الى اثينا وتعلم الفلسفة على يد كراتس الكلبى وستيابو من ميجارا وبوليمو من الأكاديمية ، وفى حوالى عام ٣٠٠ ق . م . اسس مدرسة فى رواق بوكيلى ومن هنا جاء اسم الرواقية ، ولقد مات منتحرا . وتبعه كلينثيس ثم كريسيبوس وهما زعماء المدرسة ، وكان كريسيبوس رجلا له انتاج هائل وعمل دراسى ضخم . ولقد الف اكثر من سبعمائة كتاب ولكن فقدت جميعا ، وبالرغم من انه ليس مؤسس المدرسة الا انه كان العمود الرئيسى فى الرواقية ، ولقد جذبت المدرســـة العديدين من الاتباع وازدهرت لعدة قرون لا فى اليونان وحدها بل فيما بعد فى روما حيث كبار الكتاب من امثال ماركوس اورليوس وسنيكا وابكتيتوس وهم يعدون انفسهم من اتباع هذه المدرسة .

ونحن لا نعرف الا القليل على وجـــه اليقين عما هو نصيب الرواقيين زينون او كلينثس او كريسيبوس فى تكوين عقائد هذه المدرسة ، ولكن بعد كريسيبوس اكتملت الخطوط الرئيسية لعقيدة المدرسة ، ولهذا سوف نتناول الرواقية ككل لا تعاليم رواقى خاص ، وينقسم المذهب الى ثلاثة اقســـام : المنطق والفيزياء والأخـــلاق والقســـمان الأولان تابعان للقســـم الأخير ، فالرواقية هى فى اساسها مذهب فى فلسفة الأخلاق تسترشد مع هذا بمنطق يعد نظرية فى المنهج وتقوم على الفيزياء كأساس لها .

المنطق

يمكننا ان نمر مرورا عابرا على المنطق الصورى عند الرواقيين والذى هو فى اساسياته منطق ارسطو ، وعلى اية حال يضيفون لهذا المنطق نظريـــة

خاصة بهم من أصل المعرفة ومعيار الحقيقة . يقولون ان كل المعرفة تدخل الى العقل من خلال الحواس ، فالعقل (لوحة بيضاء) تنقش عليها انطباعات الحواس ، والعقل قد يكون له نشاط معين خاص به لكن هذا النشاط قاصر تماما على المواد التى تقدمها أجهزة الحس الفيزيائية ، وبطبيعة الحال تتعارض هذه النظرية تمام التعارض مع مثالية افلاطون الذى عنده العقل وحده هو مصدر المعرفة والحواس هى مصادر كل وهم وخطأ . ولقد أنكر الرواقيون الحقيقة الميتافيزيقية للمفاهيم ، فالمفاهيم هى مجرد افكار فى العقل متجردة عن الجزئيات وليس لها حقيقة خارج الوعى .

.

ولما كانت كل معرفة هى معرفة بموضوعات الحس فان الحقيقة هى ببساطة مطابقة انطباعاتنا مع الأشياء ، فكيف يمكن لنا أن نعرف ما اذا كانت افكارنا نسخا صحيحة من الأشياء - كيف نميز بين الواقع والتخيل أو الأحلام أو الأوهام ؟ ما هو معيار الحقيقة ؟ انها لا يمكن ان تقوم فى المفاهيم لأن المفاهيم من صنعنا نحن ولا شىء حقيقى سوى انطباعات الحواس ولهذا فان معيار الحقيقة يجب أن يقوم فى الاحساس نفسه . انها لا يمكن أن تكون فى الفكر بل يجب ان تكون فى الوجدان . ويقول الرواقيون أن الاشياء الحقيقية تنتج فينا شعورا هائلا أو قناعة بحقيقتها وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الادراكات الحسية الحقيقية من الحلم او الخيال . من ثم فان معيار الحقيقة الوحيد هو هذه القناعة الفريدة حيث الحقيقى يفرض ذاته على وعينا ولا يمكن أنكاره . ويمكن هنا ملاحظة الانزلاق الى الذاتية الكاملة ، ولا يوجد معيار أساسى كلى للحقيقة ، وهى لا تقوم على العقل بل على الشعور ، وكل شىء يتوقف على القناعات الذاتية لدى الفرد .

الفيـــــزيــــاء

القضـــية الاساسية فى الفيزياء الرواقية هى انه « ما من » شىء غير مادى له وجود » ، وتتمشى هذه المـــادية مع النزعة الحسية لمذهبهم فى المعرفة . لقد وضع افلاطون المعرفة فى الفكر ووضع الحقيقة ـــ لهذا ـــ فى المثال ، وعلى أية حال وضع الرواقيون المعرفة فى الاحساس الفزيائى ووضعوا الحقيقة ـــ لهـذا ـــ لمـــا هو معـــروف بالحواس اى المـــادة .

ويقولون ان كل الأشياء حتى النفس ، وحتى الله نفسه ، مادية ولا شيء أكثر . ويقوم هذا الاعتقاد على اعتبارين : الأول ، أن وحدة العالم تقتضيه فالعالم واحد ولهذا يجب ان يصدر عن الواحد ويجب أن تكون لدينا نزعة واحدية — لقد انحلت مثالية أفلاطون وارسطو فى الصراع العقيم ضد ثنائية المادة والفكر . ولما كانت الهوة لا يمكن عبورها من جانب المثال فيجب أن نقف فى صف المادة ونرد العقل اليها . وثانيا نجد ان الجسم والنفس ، والله والعالم هما زوجان يؤثران فى بعضهما . فمثلا الجسم ينتج الأفكار (الانطباعات الحسية) فى النفس والنفس تنتج الحركات فى الجسم. وهذا سيكون مستحيلا اذا لم يكن كلاهما من الجوهر نفسه . ان الجسمانى لا يمكن أن يؤثر فى اللاجسمانى واللاجسمانى لا يمكن أن يؤثر فى الجسمانى فليست هناك نقطة التقاء ومن ثم فيجب أن يكون الكل جسمانيا بالتساوى .

لما كانت كل الأشياء مادية : فما هو النوع الأصلى للمادة أو ما هى المادة التى صنع منها العالم ؟ لقد رجع الرواقيون الى هيرقليطس بحثا عن جواب ، ان النار هى النوع البدئى لوجود وكل الاشياء مؤلفة من النار ، ولقد ربط الرواقيون هذه المادة بوحدة الوجود ، والنار الأولية هى الله فالله مرتبط بالعالم تماما كما ترتبط النفس بالجسم ، والنفس الانسانية اشبه بالنار وتأتى من النار الالهية ، انها تنفذ وتتسلل فى الجسم كله وحتى يمكن أن يكون نفاذها كاملا فان الرواقيين ينكرون عدم نفاذ المادة ، فكما أن النفس النارية تنفذ فى الجسم كله فان الله او النار الأولية تحيط بالعالم كله ، انه نفس العالم والعالم جسمه .

لكن بالرغم من هذه المادية فان الرواقية تؤكد أن الله هو العقل المطلق ، وليس هذا عودة الى المثالية ، ان هذا لا يتضمن لا جسمانية الله فالعقل مثل كل شيء آخر مادى . انه يعنى ببساطة ان النار الالهية هى عنصر عقلانى ، ولما كان الله هو العقل فانه يترتب على هذا ان العالم محكوم بالعقل وهذا يعنى شيئين : أولا ان هناك غرضا فى العالم ومن هنا يأتى النظام والتناغم والجمال والتصميم . ثانيا لما كان العقل هو القانون مقابل اللاقانون فان هذا يعنى أن الكون خاضع لسيطرة القانون وهو محكوم بالضرورة الصارمة للعلة والمعلول .

ومن ثم فان الفرد ليس حرا ، ولا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية للارادة فى عالم محكوم بالضرورة ، ويمكننا أن نقول — دون ضرر — أننا نختار هذا أو ذاك وأن أفعالنا ارادية ، ولكن مثل هذه العبارات تعنى بكل بساطة أننا نميل الى ما نفعله ، وما نفعله محكوم بالعلل ومن ثم محكوم بالضرورة ، وسيرورة العالم دائرية ، ان الله يغير الجوهر النارى لذاته أولا الى هواء ثم الى ماء ثم الى تراب ومن ثم ينشأ العالم ، لكنه ينتهى بحريق تعود منه كل الأشياء الى النار الأولية ، وبعد هذا فى وقت محدد من قبل يحول الله نفسه ثانية الى العالم ، ويترتب على قانون الضرورة أن الدور الذى يسير فيه هذا العالم الثانى وكل عالم تال سيكون متماثلا فى كل شىء مع الدور الذى سار فيه العالم الأول ، والسيرورة تستمر الى الأبد وما من شىء جديد يحدث اطلاقا ، وتاريخ كل عالم متتابع هو نفسه مثل العوالم الأخرى حتى آخر تفصيل فيها .

والنفس الانسانية جزء من النار الالهية وتنطلق الى الانسان من لله ، ومن ثم فهى نفس عقلانية وهذه نقطة ذات أهمية قصوى فى الأخلاق الرواقية غير أن نفس كل فرد لا تأتى من الله مباشرة فالنار الالهية انبثت فى الانسان الأول ومن بعد هذا تنطلق من الوالد الى الطفل فى فعل الانجاب ، وبعد الموت تستمر النفوس فى الوجود الفردى حتى الحريق العام حيث تعود هى والأشياء الأخرى الى الله . ويرى البعض ان هذا يتم بالنسبة للنفوس جميعا ويرى البعض الآخر أن هذا يتم بالنسبة للنفوس الطيبة فحسب .

فلسفة الأخلاق

وتقوم التعاليم الأخلاقية الرواقية على مبدأين سبق أن وردا فى الفيزياء عندهم ، أولا : ان الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأى استثناء ، ثانيا : ان الطبيعة الجوهرية للانسان هى العقل ، وكلاهما يتلخصان فى الشعار الرواقى الشهير : « عش وفق الطبيعة » : وهذا الشعار فيه جانبان : انه يعنى — أولا — ان الناس جب أن يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع أى أن يتطابقوا مع قوانين الكون وهو يعنى — ثانيا — انهم يجب أن يطابقوا أفعالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق حسب طبيعتهم الجوهرية أى العقل وهذان التعبيران يعنيان عند الرواقيين شيئا واحدا فالكون ليس محكوما

بالقانون فحسب بل بقانون العقل أيضا والانسان في اتباعه للطبيعة العقلانية انما يطابق نفسه في الواقع مع قوانين العالم الواسع ، وبمعنى ما من المعاني — بطبيعة الحال — لا توجد امكانية أمام الانسان لعصيان قوانين الطبيعة فهو مثل كل الاشياء الأخرى في العالم يتصرف وفق الضرورة . ويمكن التساؤل ، ما هي فائدة تنبية ألانسان لاطاعة قوانين الكون عندما لا يستطيع باية امكانية ان يفعل شيئا آخر باعتباره جزءا من جهاز العالم الآلى العظيم ؟ وليس مفروضا ان حلا اصيلا لهذه المعضلة يوجد في الفلسفة الرواقية ، وعلى اية حال فانهم يقولون انه بالرغم من أن الانسان سيفعل بمقتضى الضرورة في العالم والتي تضطره فان الضرورة قد اعطيت له هو وحده لا لاطاعة القانون فحسب بل للاستناد الى طاعته واتباع القانون بوعى وتعمد بمثل ما يفعل الكائن العاقل .

اذن الفضيلة هي الحياة بمقتضى العقل والاخلاقيات هي ببساطة الفعل العقلاني ، ان العقل الكوني هو الذي يدبر حياتنا وليس الهوى والارادة الذاتية للفرد . والانسان الحكيم يلحق — بوعى — حياته بحياة الكون كلة ويحرك نفسه كمجرد ترس في الآلة الكبرى . والآن ، ان تعريف الأخلاقيات على انها الحياة بمقتضى العقل ليس مبدأ خاصا بالرواقيين ، فافلاطون وأرسطو قالا بنفس الشيء . وفي الحقيقة — كما سبق لنا أن تبينا — ان تاسيس الاخلاقيات على العقل لا المشاعر أو العواطف أو الحدوس الجزئية للنفس الفردية هو اساس كل فلسفة اخلاقية أصيلة لكن الشيء الفريد عند الرواقيين هو التفسير الاحادى الجانب الضيق الافق الذي اعطوه لهذا المبدأ . لقد ذهب أرسطو الى أن الاخلاقيات في اتباع هذا المبدأ أى اتباع الانسان لطبيعته الجوهرية ، لكنه بين أن الانفعالات والشهوات لها مكانتها في العضوية الانسانية ولم يطالب باستئصالها بل مجرد التحكم فيها بالعقل . غير أن الرواقيين نظروا الى الانفعالات على أنها لا عقلانية تماما وطالبوا بمحوها محوا تاما وواجهوا الحياة على أنها حركة ضد الانفعالات والعواطف بحيثا يجب القضاء عليها قضاء مبرما . ومن ثم فان آراءهم الاخلاقية تنتهى الى نزعة صارمة غير متوازنة من الزهد .

لقد كانت لدى أرسطو طريقة معتدلة وواسعة الافق ، وبالرغم انة آمن بأن الفضيلة وحدها هي التي لها قيمة باطنية الا انة سمح للخيرات والظروف

الخارجية بمكانة فى خطاطية الحياة . لقد أكد الرواقيون أن الفضيلة وحدها خيرة والرذيلة وحدها شريرة وكل شيء عدا هذا لا قيمة له بالمرة • والفقر والمرض والالم والموت ليست شرورا ، الثراث والصحة واللذة والحياة ليست خيرات • وقد ينتحر الانسان ففى تدميره لحياة لا يدمر شيئا له قيمة. وفوق كل شيء اللذة ليست خيرة ولايجب أن يبحث الانسان عن اللذة ، والفضيلة هى السعادة الوحيدة ويجب على الانسان ان يكون فاضلا لا من اجل اللذة بل من اجل الواجب .- ولما كانت الفضيلة هى وحدها الخير والرذيلة وحدها هى الشر فانه يترتب على هذا الانفراق أو التناقض الظاهرى أن الفضائل كلها خيرة بالتساوى والرذائل كلها شريرة بالتساوى وليست هناك درجات .

ان الفضيلة تتأسس على العقل ومن ثم تتأسس على المعرفة ، ومن هنا تأتى اهمية العلم والفيزياء والمنطق وهى ليست لها قيمة فى ذاتها بل لانها أسس الاخلاقيات والفضيلة الاولى وجذر كل الفضائل الاخرى هى الحكمة ، والانسان الحكيم مرادف للانسان الطيب الخير .• من الفضيلة الجذرية وهى الحكمة تصدر أربع فضائل محورية هى الاستبصار والشجاعة والتحكم فى النفس والعدل .- ولكن لما كانت كل الفضائل لها جذر واحد فان من يمتلك الحكمة يمتلك الفضائل كلها ومن تنقصه تنقصه الفضائل كلها . والانسان اما انه فاضل تماما أو شرير تماما . وينقسم العالم الى الحكماء والاغبياء ، الحكماء خيرون بشكل كامل والاغبياء أشرار بشكل كامل ولا شيء بين الاثنين وليس هناك شيء اسمه الانتقال التجريدى من الفضيلة الى الرذيلة أو العكس والانقلاب يجب أن يكون ابن لحظته وفى التو .• والحكيم كامل كله سعادة وحرية وثراء وجمال ، وهو وحده الملك والسياسى والشاعر والنبى والخطيب والناقد والطبيب الكامل . والغبى كله شر وبؤس وقبح ومسغبة .. وكل انسان اما أنه حكيم أو غبى .. واذ سئل الرواقيون أين مثل هذا الرجل الحكيم وأين يمكن أن يوجد فانهم يشيرون دون شك الى سقراط والى ديوجين الكلبى .• وهم يقولون أن عدد الحكماء صغير وهو يزداد صغرا . والعالم الذى رسموه بأحلك الالوان كبحر للرذيلة والتعاسة يزداد سوءا بشكل مضطرد .

وفى كل هذا نتبين بسهولة ملامح نزعة كلبية متجددة . غير أن الرواقيين عدلوا وشذبوا الخطوط الفجة للكلبية وخففوا زواياها الحادة ، وهذا

يعنى عدم التماسك والتآزر، فهذا يعنى أولا أنهم طرحوا مبادىء فجة ثم شرعوا فى تشذيبها والاعتراف بالاستثناءات . ومثل عدم التماسك هذا يتقبله الرواقيون تقبلا حسنا على عادتهم . وعملية تشذيبهم لعباراتهم الفجة تحدث بثلاثة طرق رئيسية . اولا : لقد بدلوا مبدأهم بشأن القضاء الكامل على الانفعالات . ولما كان هذا مستحلا فانه لن يفضى الا الى عدم الفاعلية الساكن ويحدث هذا حتى لو كان الامر ممكنا ، وهم يعترفون بأن الحكيم قد يعرض بعض الانفعالات والعواطف المعتدلة والعقلية وان كان لا يسمح لها اطلاقا بالنمو . ثانيا : لقد عدلوا مبدأهم بأن كل شىء عدا الفضيلة والرذيلة ليس له معنى فمثل هذا الموقف شىء غير واقعى ولا يتفق مع الحياة . ومن ثم فان الرواقيين دون التقيد بالتماسك أعلنوا أن من بين الاشياء التى لا معنى لها بعضها منفصل من الآخر . واذا كان للحكيم خيار بين الصحة والمرض فانه سيختار الصحة . وتنقسم الاشياء التى بلا معنى الى ثلاث فئات : ما يفضل وما يتجنب وما ليس لة معنى تماما . ثالثا : خفف الرواقيون من غلوائهم بشأن المبدأ القائل ان الناس أما أنهم اخيار تماما أو اشرار تماما . فالابطال ورجال السياسة المشهورون فى التاريخ بالرغم من انهم أغبياء فان الشرور المشتركة عندهم اقل من شرور الآخرين . زيادة على ذلك ماذا يمكن أن يقوله الرواقيون عن انفسهم ؟ هل كانوا حكماء أو اغبياء ؟ لقد ترددوا فى أن يزعموا الكمال وأن يضعوا أنفسهم على قدم المساواة مع سقراط وديوجين . ومع هذا لم يصلوا الى حد الاعتراف انه لا يوجد فرق بين انفسهم والقطيع من الناس . لقد كانوا « خبراء » قتربون من الحكمة ان لم يكونوا حكماء تماما .

فاذا لم يكن الرواقيون سوى كلبيين اقل تماسكا ولم يأتوا بشىء أصيل فى مذاهبهم فى الفيزياء والأخلاق الا أن الفكرة على الاقل هى التى يستطيعون أن زعموا لنها من اختراعهم ، وهذه الفكرة هى فكرة المواطنة العالمية وقد استمدوا هذه الفكرة من مصدرين : أولا : الكون واحد وهو ينطلق من اللة ، و هو منظم بقانون واحد ويشكل نسقا واحدا .

ثانيا ، مهما يختلف الناس فى الامور غير الجوهرية فانهم يشتركون فى طبيعتهم الجوهرية وفى عقلهم ومن ثم فان الناس جميعا على صعيد واحد حيث أنهم مخلوقات عقلية ويجب أن يكونوا دولة واحدة . وانقسام

البشرية الى دول متحاربة مسألة لا عقلية وبلا معنى . والحكيم ليس مواطنا لهذه الدولة او تلك ، انه مواطن العالم . على أية حال لس هذا الا تطبيقا للمبادىء التى سبقت فى الفيزياء أو فى فلسفة الأخلاق . وليس مجموع حصيلتهم من الافكار الا مركبا جديدا للافكار سبق أن قال بها سابقوهم . لقدكانواضيقى الافق ومتطرفين ومفرطين فى الصراحة واحاديى الجانب . وحقائقهم كلها أنصاف حقائق . ولقد كانوا فى الفلسفة ذاتيين ، فالشىء الوحيد الذى يهمهم هو التساؤل : كيف على ان أمشى ؟ ومع هذا برغم أوجه التصور هذه هناك شىء دون شك عظيم ونبيل عندهم هو غيرتهم على أداء الواجب واحتقارهم الذى لا يهدأ لكل الغايات الدنيا . وجدارتهم تقوم فيما يقوله شنبنجار عنهم من أنهم « فى عصر الدمار تماسكوا عن طريق الفكرة الخلقية . »

الفصل السادس عشر

الابيقوريـــــون

ولد ابيقور فى ساموس عام ٣٤٢ ق ٠م ٠ ولقد أسس مدرسته قبل عام أو عامين من تأسس زينون للرواق حتى أن المدرستين منذ البداية متعاصرتان ولقد استمرت مدرسة أبيقور لاكثر من ستة قرون . لقد تعرف أبيقور مبكرا على النزعة الذرية عند ديمقريطس غير أن دراسته للمذاهب الاولى للفلسفة لا تبدو انها دراسة مستفيضة وحياته حياة تتسم بالاحترام ولقد أسس مدرسته عام ٣٠٦ ق والفلسفة الابيقورية هو الذى اسسها وهو الذى اكملها وليس هناك أبقورى لاحق أضاف أو غير الكثير فى المعتقدات التى وضعها مؤسس المدرسة .

والمذهب الابيقورى موغل أكثر فى الناحية العملية عن الرواقية . فبالرغم من أن الرواقية تلحق المنطق والفيزياء بفلسفة الاخلاق فان ما أسبغه الرواقيون من أهمية وعناية على المذاهب الخاصة بمعيار الحقيقة وطبيعة العالم والنفس وما الى ذلك أظهر اهتماما أصيلا بهذه الموضوعات حتى لو كان اهتماما تابعا . ولقد قسم أبيقور بالمثل مذهبه الى المناطق (الذى سماه القوانين) والفيزياء وفلسفة الاخلاق ، ومع هذا فان فرعى التفكير الاولين تابعهما باهمال واضح وبعدم عناية . وواضح أن المجادلات الرواقية تتعب أبيقور ، ومذهبه خفيف وضحل ، والمعرفة لذات المعرفة لم تكن مطلوبة . وقال ان الرياضة لا جدوى منها لانه لا يوجد ارتباط بينها وبين الحياة . والمنطق وعلم القوانين يمكننا أن نهمله تماما حيث لا يحتوى على اية عناصر ذات أهمية ومن ثم ننتقل دفعة واحدة الى الفيزياء .

الفيــزيــــاء

لا تهم الفيزياء أبيقور الا من نقطـة واحدة هى قوتها على طـــرد الخوف الخرافي من عقول الناس . وذهب الى ان كل دين مجاوز للطبيعــة انما يؤثر فى الناس فى جانبه الاكبر استنادا الى الخوف ، فالناس يخافون من الآلهة ويخافون من الجزاء ويخافون من الموت بسبب القصص المتعلقــة بما يعقب الموت . وهذا الخوف والقلق الشاملان أحد الاسباب الرئيســية لتعاسة الناس . فاذا حطمنا الخوف فاننا نكون قد حطمنا على الاقل المعــوق الرئيسى للسعادة الانسانية . ولا نستطيع أن نفعل هذا الا بمذهب ملائــم فى الفيزياء . وما هو ضرورى هو أن نكون قادرين على أعتبار العالم قطعــة من الآلية المحكومة بالعلل الطبيعية فحسب دون تدخل كائنات مفارقة للطبيعة وحيث يكون الانسان حرا فى أن يجد سعادته بالكيفية وفى الوقت الذى يشاء دون أن ترعبه غيلان الديانة الشعبية . فبالرغم من أن العالم مدبر آليا يــرى أبيقور — على عكس الرواقيين — أن الانسان يملك الارادة لحرة ، ومشــكلة الفلسفة هى تأكيد خيرة الطرق لاستخدام هذه الموهبة فى عالم مدبر آليــا . لهذا فان ما يتطلبه هو فلسفة آلية خالصة . وكان اختراع مثل هذه الفلسفة بالنسبة له مهمة لا تتلائم مع ترخيه وهو لا يستطيع أن يتظاهر بانه يمتلــك صفاتها الضرورية ، ولهذا تعب فى الماضى وسرعان ما وجد ما يريده فــى النزعة الذرية عند ديمقريطس.وهذه الفلسفة باعتبارها فلسفة آلية خالصة تلائم اغراضه تماما والروح البراجمانية التى يختار بها عقائده لا على أيــة أسس تجريدية لها حقيقتها الموضوعية بل على أساس الاحتيــــاجات الذاتية والرغبات الشخصية . وكان هذا علامة على ذلك العصر . وعندما تعــد الحقيقة شيئا يمكن للناس أن يقيموه وفق احتياجاتهم الحقيقيــة والخيالــة لا وفق أى معيــار موضوعى فاننا نكون قد تقدمنا طلى الدرب المفضى الى الانهيــار ، لهذا آمن أبيقور بالنزعة الذاتية عند ديمواطيس (برمتهــا) أو مع تعديلات طفيفة . وكل الاشياء مكونة من الذرات والخلاء ولا تختلف الذرات الا فى الشكل والثقل لا فى الكيف وهى تسقط فى الخلاء . وبفضل الارادة الحرة تنحرف عن مسارها فى سقوطها ومن ثم تتصادم مع غيرها . وهــذا اختراع من جانب أبيقور بطبيعة الحال وهو لا يشكل اى جانب فى مذهــب ديمقريطس . ويمكن أن نتوقع من أبيقور الا تكــون تعديلاته تحسينـــات

وفى الحالة الراهنة ، فان نسبة الارادة الحرة للذرات يؤثر تأثيرا عكسيا على التماسك المنطقى للنظرية الآلية . ومن تصادم الذرات تظهر حركة دوامة منهـا يظهر العالم . وليس العالم فحسب بل كل ظاهرة فردية انما يجرى تفسيرهـا آليا ، وتستبعد النزعة الغائية بصراحة . وعلى أية حال لم يكن أبيقور مهتمـا بأن يعرف العلل الجزئية المحددة للظاهرة ، ويكفى فى نظره التأكد أن الذى يحددها ككل هو العلل الآلية مع استبعاد العوامل المجاوزة للطبيعة .

والنفس مؤلفة من الذرات التى تتناثر عند الموت ، وليس هنـاك تفكير فى حياة مستقبلة ، ويجب ان يعد هذا نعمة فهو يحررنا من الخـوف من الموت ، والخوف من حياة آخرة . ان الموت ليس شرا ، ولو كان هنـاك موت فلن نكون موجودين ، واذا كنا موجودين فلن يكون هناك موت ، وعندما يأتى الموت فلن نشعر به اليس هو نهاية كل شعور وكل وعى ؟ وليس هنـاك سبب يدعونا للخوف الآن مما لن نشعر به عندما يأتى .

وبعد ان تخلص أبيقور من الخوف من العقاب فى الحياة الاخرى فانـه يشرع فى التخلص من الخوف من تدخل الآلهة فى هذه الحياة . وربما نتوقـع من أبيقور أن يعتنق الالحاد لتحقيق هذا الغرض ولكنـه يفكر وجـود الآلهة ، بل بالعكس انه يؤمن بوجود عدد لا متناه من الآلهة وهم على هيئـة الانسان لأن هذا الشكل هو أجمل الاشكال كلها ، وهى تختلف فى الجنس وهى تأكل وتشرب وتتحدث اليونانية . وتتألف اجسامها من جوهر يشـبه النور . ولكن بالرغم من أن أبيقور يسمح لها بالوجود فانه حريص على تجريدها من أسلحتها وسلبها ما تبثه من مخاوف ، فهى تعيش فى الفضاء بين النجوم حياة خالدة وهادئة ومنعمة . وهى لا تتدخل فى شئون العالم لأنها سعيـدة سعادة كاملة . فلماذا تثقل عاتقها بأثقال ذلك الذى لا يعبأ بها ؟ وحياتهم هى حياة الفرح الذى لا يكدره شىء بالمرة .

« خالدون مندثرون بالقوى لا يحتاجون لعون على الاطلاق

وهم سادة على جميع الساعات اللا مثمرة

وهم عظماء على الاشباع وعالون على الاستجابة »(١)

---

(١) الشعر للشاعر البرطانى المعاصر سو ينبرن .

لهذا فان الانسان وقد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الآلهة ليس امامه من واجب سوى أن يعيش سعيدا بقدر ما تطيق حياته القصيرة على الارض . ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بقلب لا يثقله شيء ونستدير الى ما يهم حقا الا وهو فلسفة الاخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الانسان فى حياته

فلسفة الاخلاق

اذا كان الرواقيون هم الخلفاء العقليين للكلبيين فان للأبيقوريين علاقة مماثلة بالقورينائيين . فهم مثل أريستيبوس أسسوا الاخلاقيات على اللذة لكنهم يختلفون لانهم طوروا تصور اللذة أكثر نقاء ونبالة عما عرف القورينائيون ، ان اللذة وحدها هى الغاية فى ذاتها . انها الخير الوحيد ، والالم هو الشر الوحيد . لهذا فان الاخلاقيات هى نشاط يدر اللذة . ان الفضيلة لا قيمة لها فى ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التى تصاحبها .

هذا هو الاساس الذى يستطيع ابيقور ان يجده أو يرغب فى أن يجده من أجل النشاط الخلقى . وهذا هو المبدأ الاخلاقى الوحيد . وتتألف بقية الاخلاق الابيقورية من تفسير فكرة اللذة . اولا أن أبيقور لا يقصد باللذة — كما يفعل القورينائيون — مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية . انه يقصد اللذة التى تدوم حياة كاملة ، حياة سعيدة . ومن ثم لا تسمح لانفسنا بأن نكون سجناء اية لذة أو رغبة جزئية . يجب ان نسيطر على شهواتنا ، بل يجب أن ننفض عن اللذة اذا كانت ستفضى فى النهاية الى الم اكبر ، وعلينا أن نكون مستعدين لتحمل الالم من اجل لذة قادمة أكبر ،

ثانيا : ولهذا السبب نفسه يعد الابيقوريون اللذات الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من لذات الجسم ، فالجسم لا يشعر باللذة والالم الا عندما يدومان . والجسم لا يملك فى ذاته ذاكرة ولا استباقا مغرفيا . والعقل هو الذى يتذكر ويتنبأ وأكثر اللذات والآلام قوة هى تلك الخاصة بالتذكر والتوقع ، واللذة الفيزيائية هى لذة خاصة بالجسد (الآن) فقط . لكن توقع الم قادم هو قلق عقلى وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة . ومن ثم فان ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادىء غير مضطرب ، لان لذات

الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة . والابيقوريون — مثل الرواقيين — ينايدون بضرورة التفوق على الآلام الجسمانية والظروف الخارجية . ولهذا فان الانسان لا يجب أن يعتمد فى سعادته على ما هو خارجى ، بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته . والحكيم يستطيع أن يكون سعيدا حتى وهو فى كرب جسمانى وذلك لأنه يمتلك فى هدوء نفسه الداخلى سعادة تفوق كل الم جسمانى .. ومع هذا فان اللذات البريئة للاحساس ليست ممنوعة وليست محتقرة والحكيم يتمتع بأى شىء يستطيعه بدون ضرر . ويفضل الابيقوريون تقلهم — من بين كل اللذات العقلية — على الصداقة .. ولم تكن المدرسة مجرد تجميع لفلاسفة زملاء بل كانت قبل كل شىء جماعة من الاصدقاء ،

ثالثا : يميل المثال الابيقورى فى اللذة بالاحرى الى التصور السلبى لا الايجابى له . فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما لا يستهدفون اثارة المشاعر ، ان اللذات الحارة للعالم لا تشكل مثالهم ، بل هم يستهدفون بالاحرى الى الغيبة السلبية للالم ويستهدفون الهدوء والسكينة التامة واراحة الروح وعدم القلق من جراء الخوف واشكال القلق .. وكانت نظراتهم للعالم مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة أو السعادة الايجابية بعيدة عن متناول الفانين .. وكل ما يستطيع ان يامل فيه الانسان هو تجنب الالم والعيش على القناعة الهادئة ..

رابعا : لا تقوم اللذة فى مضاعفة الاحتياجات وأشباعها المترتب ، فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيتها أكثر صعوبة ، فهذا يعقد الحياة دون ان يضيف اليها السعادة .. ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الامكان ولقد عاش أبيقور نفسه حياة بسيطة ونصح اتباعه ان يسيروا على نهجه . ويقول ان الحكيم وهو يعيش على الخبز والماء يستطيع أن يشارك زيوس رب الارباب نفسه فى السعادة . ان البساطة والتواضع والاعتدال هى خير وسائل السعادة . وغالبية الاحتياجات الانسانية والتعطش للشهرة غير ضرورية وهى بلا جدوى ..

واخيرا فان المثال الابيقورى رغم انه لا يتضمن اية نبالة سارية . فانــه لا يتضمن مع هذا اية انانية . فقد ظهور حبع شفوق أريحى عند هؤلاء القوم . وهم يقولون ان ما هو باعث اكثر على اللذة عمل فعل ملىء بالشفقة عن تلقى الشفقة . وليس هناك الا قليل من صلابة الابطال فى هؤلاء الفلاســفة الذين هم اشبه بالفراشات ولكن توجد عناصر رقيقة ومحبوبة فى النزعــات الاخلاقية اللطيفة عندهم .



الفصل السابع عشر

الشــــكاك

نزعة الشك شبه مصطلح فنى فى الفلسفة وتعنى المذهب الذى يشــك او ينكر امكانية المعرفة . ولهذا فهو مذهب يدمر الفلسفة نظرا لأن الفلســفة تزعم انها شكل من اشكال المعرفة . وتظهر نزعة الشك وتعاود الظهـــور فى فترات التوقف فى تاريخ الفكر، ولقد سبق أن التقينا بها عند السوفسطائيين. فعندما يقال اذا كان هناك شىء موجود فانه لا يمكن معرفته انما يكون هــذا تعبيرا مباشرا عن روح الشك . ونجد عبارة بروتاجوارس : « الانســان معيار كل الاشياء ترقى الى الشىء نفسه لانها تتضمن أن الانسان لا يستطيـــع أن يعرف الاشياء الا كما تظهر له لا كما هى فى ذاتها ، فى العصور الحديثــة نجد اكبر ممثل للشك هو ديفيد هيوم الذى حاول أن يبين أن اكثر مقولات التفكير الاساسية مثل الجوهر والعلة وهمية ومن ثم فانه يقوض نسيج المعرفة. وعادة ما تنتهى النزعة الذاتية الى نزعة الشك ، فالمعرفة هى علاقة الــذات بالموضوع وان وضع التأكيد المتطرف القاصر على احد الطرفين وهو الذات مع تجاهل الموضوع انما يفضى الى انكار حقيقة كل شىء فيما عدا ما يبدو للذات وكان هذا هو الحال مع السوفسطائيين . والآن لدينا معاودة ظهــور لظاهرة مماثلة . والشكاك الذين نحن على وشك تناولهم ظهروا فى حوالى الوقت الذى ظهر فيه الرواقيون والابيقوريون . والاتجاهــات الذاتية لهــذه المــــدارس المتأخــــرة نجــــد نتيجتهـــا المنطقيــة عنــد الشكــاك .
فنزعــة الشــك تظهر عادة — وإن لم كان دائما — عندما تكون القــوى الروحية لقوم من الاقوام فى حالة انهيار . فعندما تتبدد الدوافع الروحيــة والعقلية فان الروح ترفرف وتصبح قلقة وتفقد ثقتها وتبدأ تشك فى قوة اكتشافها للحقيقة ، واليأس من الحقيقة هو النزعة الشكية .

فيـــــرون

اول من قدم نزعة شكية شاملة بين اليونان هو فيرون . ولد حوالى ٣٦٠ ق م وكان أصلا رساما . واشترك فى بعثة الهند التى أعدها الاسكندر الاكبر . ولم يخلف لنا اية كتابات ونحن ندين بمعرفتنا لافكاره أساسا الــى تلميذه تيمون من فليوس . وفلسفته — مع كل المذاهم التى بعد ارسطو — فلســفة عملية خالصة فى نظرتها العامة . ونزعة الشك ، أى انكار المعرفة، لا تطرح من جانبها النظرى ، بل ان فيرون يرى فيها الطريق الى الســعادة والهرب من كوارث الحياة .

يرى فيرون أن على الحكيم ان يسال نفسه ثلاثة أسئلة . اولا يجــب أن يسال ما هى الاشياء وكيف تتكون ، ثانيا كيف نرتبط بهذه الاشــياء ، ثالثا ما يجب أن يكون عليه موقفنا ازاءها . بالنسبة لما هى علية الاشــياء كل ما نستطيع ان نجيب عليه هو اننا لا نعرف شيئا ، ان كل ما نعرفــه هو كيف تبدو الاشياء لنا أما بالنسبة لجوهرها الباطنى فنحن جهلاء به . والشىء نفسه يبدو وبختلفا عند الناس المختلفين ولهذا يستحيل أن تعــرف اى رأى هو الصواب . واختلاف الراي بين الحكماء وكذلك بين العامــة يبرهن على هذا . وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له على أسس قويــة متساوية ومهما يكن رأيى فان الرأى المناقض يؤمن به بعض الاخرين المهرة فى الحكم على الاشياء مثلى . ان الرأى ممكن لكن اليقين والمعرفة مستحيلان ، ومن ثم فان موقفنا تجاه الاشياء (السؤال الثالث) يجب أن يكون التوقــف التام عن الحكم اننا لا نستطيع أن نتيقن من أى شىء حتى اتفه اشكال اليقين، ولهذا لا يجب ان ندلى باية عبارات موجبة عن اى موضوع .

وكان الفيرونيون حريصين على ادخال عنصر شك حتى فى اتفه أشكال اليقين التى قد يتخذونها خلال حياتهم اليومية . انهم لا يقولون « ان هــذا الشىء هو » بل يقولون « انه يبدو » أو « انه يبدو لى » . وكل ملاحظــة يجب أن يسبقهــا تعبير « ربما » أو « قد » .

وغيبة اليقين هذا ينطبق على المسائل العملية انطباقه على المســائل النظريــة ولا شىء فى ذاته حقيقى أو زائف بل انه يبدو على هذا النحــو

وبالطريقة نفسها لا شيء في حد ذاته خير او شرير بل ان الرأى والعادة والقانون هو الذى يجعلها على هذا النحو . وعندما يتحقق الحكيم من هذا سيتوقف من تفضيل اتجاه للسلوك على آخر والنتيجة هي اللامبالاة فكل فعل هو نتيجة تفضيل والتفضيل هو الايمان بأن شيئا افضل من شيء آخر . فاذا اتجهت الى الشمال فهذا لسبب او لآخر لانني ارى ان هذا افضل من الاتجاه الى الجنوب . امنع هذا الايمان وتعلم أن الشيء ليس في الواقع افضل من الآخر بل يبدو هكذا فحسب ولن يسير الانسان في اى اتجاه على الاطلاق . ان منع الرأى على نحو تام يعنى منع السلوك والفعل والى هذا كان يستهدف فيرون · الا تكون هناك آراء هو شعار الشكاك لانه يعنى من الناحية العملية اللامبالاة والسكينة التامة · ان كل فعل مؤسس على الايمان ، وكل ايمان وهم ، ومن ثم فان غيبة كل فاعلية هو مثال الحكيم . وفي هذه اللامبالاة سينبذ كل الرغبات لأن الرغبة هي الرأى بان شيئا افضل من شيء آخر . انه سيعيش في سكينة تامة وفي راحة تامة للنفس متحررا من كل الاوهام . والتعاسة هي نتيجة عدم احراز ما يرغب فيه الانسان أو فقدانه عندما يحرزه . والانسان الحكيم — وقد تحرر من الرغبات — متحرر من التعاسة . وهو يعرف هذا بالرغم من ان الناس يناضلون ويقاتلون لما يرغبون فيه وهم يفترضون — عبثا — أن هنالك اشياء افضل من غيرها ومثل هذه الفاعلية ليست الا نضالا عقيما للاشيء لأن كل الاشياء بلا اهمية على حد سواء ولا شيء يهم . وبين الصحة والمرض ، الحياة والموت الاختلاف ليس شيئا ، ومع هذا فطالما أن الحكيم مضطر أن يسلك فانه سيسير وفق الاحتمال والظن والعادة والقانون ولكن دون ايمان بالصدق الجوهرى لهذه المعايير او حقيقتها .

الاكاديمية الجديدة

والنزعة الشكية التى اسسها فيرون سرعان ما تبددت ، لكن بدأ مذهب مماثل فى جوهره فى الظهور وبدأ تدريسه فى مدرسة افلاطون . فبعد افلاطون استمرت الاكاديمية بقيادة قادة مختلفين فى اتباع الدرب الذى

شقه المؤسس ، ولكن تحت قيادة أرسيسيلاوس دخلت النزعة الشكية الاكاديمية ومنذ ذلك الوقت أصبحت تعرف باسم الاكاديمية الجديدة فبالرغم من أن استمرارها التاريخى كمدرسة لم يقض عليه الا أن طابعها الاساسى طرأ علية التغير . مما ميز الاكاديمية الجديدة بصفة خاصة هو معارضتها التامة للرواقيين الذين هاجموا أعضاءها باعتبارهم رؤساء النزعة القطعية فى ذياك الوقت . وعادة ما تعنى النزعة القطعة بالنسبة لنا اتخاذ تأكيدات دون أسس سليمة . ولكن لما كانت نزعة الشك تعتبر كل تأكيد له أساس غير سليم فإن المناداة بأى رأى ايجابى مهما يكن انما نعده نزعة قطعية . وكان الرواقيون اقوى وأكثر نفوذا ومقدرة من كل الذين كانوا فى ذلك الوقت ينادون بآراء فلسفية ايجابية ، ومن ثم اختصتهم الاكاديمية الجديدة بالهجوم باعتبارهم أعظم القطعيين . ولقد هاجم أرسيسيلاوس بصفة خاصة عقيدتهم بشأن معيار الحقيقة . فالقناعة البارزة التى ترافق الحقيقة — فى نظر الرواقيين — ترافق الخطأ بنفس الدرجة . ولا يوجد معيار للحقيقة سواء فى الحس أو العقل . يقول أرسيسيلاوس : « لست متيقنا من شىء . بل أننى حتى لست متيقنا أننى لست متيقنا من شىء .

غير أن الاكاديميين لم يستخلصوا من نزعتهم الشكية — كما فعل فيرون من قبل — النتيجة المنطقية الكاملة بالنسبة للفعل والسلوك . فعندهم أن الناس يجب أن يسلكوا وبالرغم من أن اليقين والمعرفة مستحيلان فان الاحتمال مرشد كاف للعمل .

وعادة ما يعد كارنيدس أعظم الشكاك الاكاديميين ومع هذا لم يضف شيئا جوهريا جديدا لنتائجهم وعلى أية حال يلوح أنه كان انسانا صاحب عقلية دقيقة وقوية وجاء نقده المدمر أشبه بمنجنيق مدمر لا للرواقية وحدها بل لكل الفلسفات القائمة . ويمكننا أن نذكر المثلين التاليين كانموذج لافكاره .
أولا : لا يمكن البرهنة اطلاقا على شىء لأن النتيجة يجب أن تبرهن عليها مقدمات وهذه بدورها تقتضى برهانا وهكذا دواليك (الى ما لا نهاية) .

ثانيا : يستحيل أن نعرف ما اذا كانت افكارنا عن شيء ما حقيقية أى ما اذا كانت تماثل الشيء لاننا لا نستطيع أن نقارن بين فكرتنا والشيء نفسه ولقد قمنا بهذا فان هذا يقتضى أن نخرج من عقولنا أننا لا نعرف شيئا عن الشيء سوى فكرتنا عنه ، ولهذا لا نستطيع أن نقارن بين الاصل والصورة نظرا لاننا لا نرى سوى الصورة .

نزعة الشك المتاخرة

وبعد فترة توقف عاودت النزعة الشكية الظهور فى الاكاديمية وبالنسبة لهذه الفترة المتاخرة من نزعة الشك اليونانية بعد اينسيمس — وهو معاصر لشيشرون — أول انموذج وبعد هذا نجد الاسماء الشهيرة سمبليكيوس وسكتس امبريكوس .. والطابع المميز لنزعة الشك المتاخرة هو العودة الى موقف فيرون .. فالاكاديمية الجديدة فى شغفها للاطاحة بالقطعية الرواقية قد وقعت هى نفسها فى نزعة قطعية . فاذا كان الرواقيون يجزمون على نحو قطعى فالاكاديميون بالمثل ينفون على نحو قطعى .. غير أن الحكمة لا تكمن فى الجزم ولا فى النفى .. ومن ثم نجد الشكاك المتاخرين يعودون الى موقف التوقف الكامل عن الحكم . زيادة على ذلك ، نجد أن الاكاديميين قد سمحوا بامكانية المعرفة المحتملة وحتى هذا أصبح يعد الآن نزعة قطعية . واينسديمس هو مؤلف المجادلات العشرة المشهورة لاظهار استحالة المعرفة .. وهى لا تحتوى فى الواقع على عشرة افكار بل تحتوى على فكرتين أو ثلاث افكار متميزة وما التعدد الا تنويع فى التغييرات عن خط الاستدلال نفسه وهى على النحو التالى :

١ — مشاعر وادراكات الاحياء جميعا تتباين .

٢ — لدى الناس فروق فيزيائية وعقلية مما يجعل الاشياء تبدو لهم مختلفة .

٣ — الحواس المختلفة تعطى انطباعات مختلفة عن الاشياء .

٤ — ادراكاتنا الحسية تتوقف على ظروفنا الفيزيائية والعقلية فى وقت الادراك الحسى .

٥ ـ الاشياء تبدو مختلفة فى الاوضاع المختلفة ومن مسافات مختلفة .

٦ ـ الادراك الحسى غير مباشر على الاطلاق بل يتم دائما من خلال وسيط . فمثلا نرى الاشياء من خلال الهواء .

٧ ـ تبدو الاشياء مختلفة حسب التنوعات فى كمها ونوعها وحركتها ودرجة حرارتها .

٨ ـ الشىء يعطى انطباعا علينا مختلفا فيما اذا كان أليفا وفيما اذا كان غير اليف .

٩ ـ كل معرفة مفترضة هى تحميل .. فكل المحمولات لا تعطينا الا علاقة الاشياء بالاشياء الاخرى أو بأنفسنا ، فهى لا تقول لنا اطلاقا شيئا عن ماهية الشىء فى ذاته .

١٠ ـ تختلف آراء وعادات الناس فى البلدان المختلفة .

الفصل الثامن عشر

الانتقال الى الافلاطونية الجديدة

لقد ثار الشك حول ما اذا كان يجب ادراك الافلاطونية الجديدة فى الفلسفة اليونانية اصلا ، بل ان اردمان فى كتابه « تاريخ الفلسفة » انما يدرجها فى القسم الخاص بالعصور الوسطى . وذلك لعدة اسباب :

اولها : انه قد انقضت حقبة لا تقل عن خمسة قرون تفصل تأسيس الافلاطونية الجديدة عن المدارس اليونانية السابقة . الرواقية والابيقورية والشكية .، وهذه الحقبة طويلة اذا ما تذكرنا ان المنظور الشامل للتفكير اليونانى من كالبس الى الشكاك لا يشغل سوى ثلاثة قرون وافلوطين المؤسس الحقيقى للافلاطونية الجديدة ولد عام ٢٠٥ بعد الميلاد ولهذا فهو من الناحية التاريخية نتاج الحقبة المسيحية وثانى هذه الاسباب يرجع الى أن طابعها هو طابع غير يونانى وغير أوروبى فالتصوف الشرقى قد ابتلع العناصر اليونانية الى حد كبير ، ومقرها لم يكن اليونان بل الاسكندرية وهى مدينة لم تكن يونانية بل مدينة عالمية فيها تلتقى جميع الاجناس وبصفة خاصة تتلاقى فيها ايدى الشرق والغرب ، والفكر المنصهر المندمج تمخض عن الافلاطونية الجديدة . ولكن — من جهة اخرى — سيكون من الخطأ ادراك تفكير افلوطين واتباعه فى فلسفة العصور الوسطى . فالطابع الكلى لما يسمى عادة فلسفة وسيطة قد تحدد بنموه على ارض مسيحية متميزة وهذا الطابع هو الفلسفة المسيحية وهو نتاج الحقبة الجديدة التى حلت فيها المسيحية الوثنية . والافلاطونية الجديدة من جهة اخرى ليست فحسب لا مسيحية بل هى حتى مضادة للمسيحية ، والتأثير المسيحى الوحيد الوارد فيها هو المعارضة فهى احياء للروح الوثنية فى الحقب المسيحية ., فهى الروح الوثنية القديمة وهى تناضل يائسة ضد مناقشتها الفتية واخيرا تموت . وفيهــا نرى الانفاس الاخيرة والزفرة الاخيرة للثقافة اليونانية القديمة ، ولما كانت غير آسيوية وعناصرها فانها تستمد استلهامها تماما من فلسفات الماضى من فكر وثقافة اليونان . ولهذا فهى بصفة عامة تصنف باعتبارها المدرســة

الاخيرة فى الفلسفة اليونانية . ان فترة التوقف الطويلة التى انقضت بين ظهور المدارس اليونانية السابقة والتى تتبعنا تاريخها وتأسيس الافلاطونية الجديدة تمتلىء بالوجود المستمر — بشكل ملىء بالتنقيب — للمدارس اليونانية الرئيسية المشائية والرواقية والابيقورية وتتناثر خلالها احيانا دروب النزعة الشكية غير المطروحة . وسيكون من المتعب أن نتتبع بالتفصيل التطور فى هذه المدارس — المجادلات التافهة التى تتألف منها . ولم يعقب هذا فكر جديد ومبدأ أصيل . ويكفى أن نقول انـه بمرور الوقت تناعمت الفروق بين المدارس وأصبحت اشـكال الاتفاق فيها أكثر ظهورا . ومع تخافت القوة العقلية أصبح هناك ميل دائم نحو نسيان الفروق والاستقرار — كما فعل الشرقيون — فى الضلال المريح ذى الطبيعة الطبقية القائل بان كل الاديان وكل الفلسفات سواء . ومن ثم أصبحت النزعة الانتقائية والتلفيقية هى المميز للمدارس الفلسفية . وهى لم تحافظ على أن تظل متمايزة ، فنحن نجد المذاهب الرواقية يدرسها الاكاديميون ونجد المذاهب الأكاديمية يدرسها الرواقيون . ولا نجـد الا الرواقيين هم الذين حافظوا على نوعهم بشكل نقى ونأووا عن النزعـة الانتقائية العامة السائدة فى العصر . وظهرت أيضـا اتجاهات أخـرى فلقد كان هنـاك تجديد للفيثاغورية برمزيتها وصوفيتها . ونما اتجـاه يعلى من شأن تصور الله عاليا فوق العالم وبهذا تتسع الهوة التى تفصل بين الله والعالم حتى ساد الشـعور بأنه لا يوجد تواصل بينهما وأن الله لا يستطيع أن يكون فعالا فى الهيولى ولا الهيولى قادرة على أن تكون فعالـة فى الله . وكان مثل هـذا التفاعل من شأنه أن يلوث نقاء المطلق . ومن ثم اخترعت جميع أنواع الكائنات — الشياطين — والارواح والملائكة — لشـغل الفجوة ولتكون وسائط بين الله والعالم . وكمثال على هذه النزعـات الاخيرة وكتمهيد للافلاطونية الجديدة نجد أن فيلون اليهودى يستحق تنويهـا موجزا . لقد عاش فى الاسكندرية بين ٣٠ ق.م ، ٥٠ م ولما كـان من المتمسـكين الأشـداء بالدين والكتاب المقدس الخاص بالجنس اليهودى ، فانه آمن بالوحى الوارد فى العهـد القديم . لكنه تربى على الدراسـات اليونانية واعتقد أن الفلسفة اليونانية هى تكشف أكثر اعتاما لتلك الحقـائق التى تجلت على نحو أكمل فى الكتب المقدسة الخاصة بقومه .

ولما كان الكهنة المصريون يذهبون الى ان الفلسفة اليونانية نبعت من من مصر انطلاقا من الحمية القوميـة بمثـل ما ان الشرقيين يتظاهرون

بأن هــذه الفلسفة نبعت من الهند ، فان فيلون اعلن ان كل ما هو عظيم فى الفلسفة اليونانية موجود فى اليهودية . وهو يؤكد ان افلاطون وارسطو هما تابعان من اتباع موسى وأنهما استغلا العهد القديم واستمدا منــه حكمتهما . وافكار فيلون الخاصة انما تحكمها محاولة لدمج اللاهوت اليهودى والفلسفة اليونانية فى مذهب متناسق ويعد فيلون لهذا المسئول الى حد كبير عن تلوث الجو النقى الخالص للفكر اليونانى بضباب التصوف الشرقى الواهن .

لقد ذهب فيلون الى أن الله باعتباره اللامتناهى المطلق يجب رفعــه تماما فوق كل ما هو متناه . ولا يوجد اسم أو فكرة يمكن ان تتطابق مع لا تناهى الله . انه الذى يند عن كل تفكير وكل نعت وطبيعته وراء كل بحث يقــوم به العقل . والروح الانسانية تصل الى الله لا عن طريق الفكر بل عن طريق اشراق باطنى صوفى وكشف يتجاوز التفكير . والله لا يستطيع أن يتصرف فى العالم مباشرة وذلك لأن هذا سيتضمن الحط من شأنه بالهيولى وتحديد لا تناهيه . ولهذا توجد كائنات روحية وبسيطة تخلق العالم وتديره باعتبارها وراء الله وكل هذه الوسائط واردة فى اللوجس الذى هو التفكير العقلانى الذى يحكم العالم . وعلاقة الله باللوجس وعلاقة اللوجس بالعالم هى علاقة فيض نقدى وواضح أن فكرة الفيض هى مجرد تشبيه لا يفسر شيئا ويتضح هــذا أكثر عندما يقارن فيلون بين الفوضى واشعة النور الصادرة من مركز متالق ويتخافت ضوؤها كلمــا اتجهت الى الخارج . فعندما نسمع هــذا نعرف فى أى طريق نحن نتحرك فهنا نجد الحلقة المميزة للفلسفة الزائفة الآسيويــة وهــذا ذكرنا تذكيرا شديدا بالأوبانيشاد . اننا ننتقل من عالم الفكر والعقل والفلسفة الى أرض الاحــلام والظلال الخاصة بالتصوف الشرقى حــث الروائح القوية للازهار المسممة الجميلة تخدر العقل وتغرق الفكر فى سكينة متراخية واهية .

الفصل التاسع عشر

الافلاطونيــــون الجــــــدد

ان كلمة الافلاطونية الجديدة خطأ فى التسمية فهى لا تقوم مقـــام احياء اصيل للافلاطونية .. ومما لا شك فيه أن الافلاطونيين الجدد من نســل افلاطون ، لكنهم نسل غير شرعى ، فان العظمة الحقيقية لأفلاطون تكمن فى مثاليته العقلانية ، أما اشكال قصوره فترجع فى معظمها الى ميله للاسطورة والتصوف . ولقد اشاد الأفلاطونيون الجدد باشــكال قصوره على أنها هى السر الحقيقى والباطنى لمذهبـــه فاستخلصوها وربطوها بأحلام فلاســـفة الشرق المتسرعين والمؤسس الشهير لهذا المذهب هو أمونيوس ساكاس لكننا يمكننا ان نتجاوزه ونصل الى تلميــذه افلوطين الذى كان أول من طـــور الافلاطونية الجديدة وتحويلها الى مذهب ولقد كان أعظـــم عارض للمذهـــب بل وربما يعد المؤسس الحقيقى له . ولقد ولد افلوطين عام ٢٠٥ بعد الميلاد فى ليتوبوليس بمصر وذهب الى روما عام ٢٤٥ وأسس مدرســـة هنـــاك وظل على رأسها حتى وفاته عام ٢٧٠. ولقد خلف كتابات مطولة تم الحفـــاظ عليهـــــا ..

لقد بين افلاطون أن فكرة الواحد المستخلص من كل كثرة هى تجريد مستحيل .. وحتى قولنا « الواحد موجود » يتضمن ثنائية للواحد — ان الوجود المطلق لا يمكن أن يكون وحدة مجردة بل وحدة فى كثرة .. ولقد بدأ افلوطين يتجاهل هذا المبدأ الفلسفى الهام الفائق ، وارتد الى المستوى الأدنى للواحدية الشرقية .. لقد رأى أن الله واحد على الاطلاق ، وهو الوحدة الكامنة وراء كل كثرة ، وفيه لا يوجد تعدد أو حركة أو تمايز . والتفكير يتضمن التفرقـــة بين الموضوع والذات ، ولهذا فان الواحد وراء الفكر كما أنه يتجاوزه . كما أن الواحد لا يمكن وصفه فى اطار الارادة والنشاط لأن الارادة تتضمن التفرقة بين المريد والمراد والنشاط يتضمن التفرقة بين الفاعل ومن يقع عليه الفعل . ولهذا فان الله ليس فكرا ولا ارادة ولا نشاطا وهو وراء كل فكرة وكل وجود .. ولما كان لا متناهيا بشكل مطلق ، فانه لا يمكن تحديده بشكل مطلق ايضـــا . أن كل المحمولات انما تحد موضوعها ومن ثم لا شىء يمكن أن يكون محمولا للواحد .. انه لا يمكن التفكير فيه لأن كل تفكير يحد ويسود ما يفكر فيه .. انه

لا يوصف وهو فوق التصور . والمحمولات الوحيدة التى يطبقها افلوطين عليه هى الواحد والخير . وعلى اية حال فانه يرى ان هذه المحمولات شأن المحمولات الاخرى . انما تحد اللامتناهى . ولهذا فهو يعدها لا بمعنى حرفى تعبيرا عن طبيعة اللامتناهى ، بل على انها تصوير تشبيهى . انها محمولات لا يمكن تطبيقها الا على سبيل المجاز ونحن فى الحقيقة لا نستطيع ان نعرف شيئا عن الواحد سوى انه (موجود) .

والآن انه يستحيل استخلاص العالم من مبدأ اول من هذا النوع . فلما كان الله متعاليا تماما على العالم فانه لا يمكن أن يدخل فى العالم . ولما كان متناهيا بشكل مطلق فانه لا يستطيع أن يجد نفسه لكى يصبح متناهيا ومن ثم يتسبب فى بعث عالم الأشياء . ولما كان واحدا على نحو مطلق فان التعدد لا يمكن أن يصدر عنه . ان الواحد لا يستطيع أن يخلق الله لأن الخلق فاعلية والواحد ساكن ويستبعد كل فاعلية . ولما كان الواحد هو المبدأ الاول اللامتناهى لكل الاشياء ، فانه يجب أن يعد مصدر كل وجود بمعنى ما من المعانى . ومع هذا فان الكيفية التى بها تبعث الوجود لا يمكن تصورها لأن اى فعل من هذا النوع يدمر وحدته ولا تناهيه . ولقد رأينا مرة — فى حالة — الايليين — أنه مما هو ماساوى تحديد المطلق على أنه وحدة تستبعد كل تعدد وعلى أنه ماهية ساكنة تستبعد كل سيرورة واننا اذ قمنا بهذا فاننا نجتذ كل امل لاظهار كيف أن العالم قد صدر عن المطلق . والامر كذلك بالنسبة لافلوطين . فنحن نجد مذهبه فى التناقض المطلق حيث يعد الواحد — من جهة — أخرى — وأنه فوق العالم حتى ان اية علاقة له بالعالم مستحيلة . لهذا نصل الى مازق مميت كامل فى هذه النقطة . ولا نستطيع ان نخطو خطوة ابعد . اننا لا نستطيع ان نجد طريقا يفضى من الله الى العالم ، ونحن منخرطون فى تناقض منطقى باعث على اليأس . غير أن افلوطين كان صوفيا والمحاولات المنطقية لا تزعج الصوفية . ولما كان غير قادر على تفسير كيف يمكن للعالم ان يصدر من خواء الواحد فانه كان عليه ان يلجأ الى الشعور والتشبيه على الطريقة الشرقية . فالله بفضل كماله الفائق « يفيض » ويصبح هذا الفيض هو العالم . أنه (يرسل شعاعا) من نفسه ولما كان اللهب يبعث النور كما يبعث الثلج البرد وهكذا نجد ان كل الكائنات الدنيا تصدر من الواحد . وهكذا نجد

أن افلوطين دون أن يحل المعضلة يخفف من وطأتها بنعومة فى عبارات براقـــة وهكذا يمرر طريقته .

والفيض الاول من الواحد هو العقل وهذا العقل هو الفكر . ولقد رأينـــا أن افلاطون يعتبر المطلق نفسه هو الفكر . وعلى اية حال فان الفكر عنـــد أفلوطين اشتقاقى . ان الواحد وراء الفكر والفكر يصدر من الواحـــــد كفيض أول . والعقل ليس فكرا منطقيا على أية حال . انه ليس فى الزمن ، انه استيعاب مباشر أو حدس . وموضوعه مزدوج . أولا : انه يفكر فى الواحد بالرغم من أن فكره لهذا غير سديد بالضرورة . ثانيا : انه يفكـــر فـــى نفســـه : انه تفـــكير فى الفكر مثـــل اله ارســـطو . وهـــذا العقـــل مطابق لعـــالم المثل عنـــد افلاطون . ان مثل جميـــع الأشـــياء توجد فى العقل وليست مثل الفئـــات فقط ، بل كل شىء مفرد .

والفيض الثانى تصدر النفس ــ العالم من العقل . وعلى حـــد تعبير اردمان هو نسخة باهتة من العقل وهو خارج الزمن وغير جسمانى وغير منقسم . وهو يعمل على نحو عقلانى ومع هذا فانه ليس مدركا وله جانبان فهو يتطلع الى العقل من جهة ويطل على عالم الطبيعة من جهة اخرى وهو ينتج من نفسه النفوس الجزئية التى تسكن العالم .

ان فكرة الفيض هى فى جوهرها تشـــبيه شـــعرى وليست مفهوما عقلانيا. لقد تصورها افلوطين بطريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذى يشع من مركز مضىء ويزداد اعتاما وهو يتجه الى الخارج الى ان يتلاشى اخيرا فى حلكة تامة . وهذه الحلكة التامة هى المادة أو الهيولى . والهيولى باعتبارها نفيا للنور وباعتبارها حدا للوجود هى فى ذاتها لا وجود . وهكذا نجد أن المعضلة الرئيســـية فى كل الفلسفة اليونانية وهى مشـــكلة زمان الهيولى . وثنائية الهيولى والفكر والتى رأينا افلاطون وارسطو يناضلان ــ عبثا ــ لاخضاعهـــا وحلها ــ قد انزلقت بخفة على يد افلاطون وامتزجت بالتشبيهات الشـــعرية والعبارات المطاطة .

ان افلوطين يعتبر الهيولى أساس الثنائية وعلة كل شر . ومن ثـــم فان موضوع الحياة ليس أمامه ــ كما هو الحال عند افلاطون ــ الا ان يهرب من العالم المادى للحواس . والخطوة الاولى فى عملية التحرر هذه هـــى

(التطهير) وهى تحرير الانسان من سيادة الجسم والحواس . ويتضمن هذا كل الفضائل الاخلاقية العادية — والخطوة الثانية هى الفكر والعقل والفلسفة. وفى المرحلة الثالثة ترتفع النفس فوق الفكر الى حدس العقل .. ولكن كل هذه الامور ليست سوى اعداد للمرحلة النهائية والقصوى للارتفاع الى الواحد المطلق من طريق التجاوز والبهجة والوجد . وهنا نجد الفكر كله يتجاوز وتنتقل النفس الى حالة من السكر اللاشعورى وخلالها تتحد مع الله على نحو صوفى .. وهذا الفكر ليس فكرا (من) الله وهو ليس حتى أن النفس (ترى) الله ، لأن كل أمثال هذه النشاطات الواعية تتضمن انفصال الذات من موضوعها . وفى الوجد ينمحى كل أمثال هذا التفكك والانفصال : ان النفس لا تتطلع الى الله من الخارج بل تصبح متحدة مع الله ، انها (تصبح) الله ومثل هذه السكرات الصوفية لا يمكن الا تذكرها وتغوص النفس فى ارتدادها وقد استنفذتها مستويات الوعى العادى . ويزعم افلوطين انه قد ارتفع الى هذا الوجد الالهى عدة مرات ابان حياته .

ولقد استمرت الافلاطونية الجديدة بعد افلوطين مع تعديلات لدى اتباعه فورفوريوس وامبليكوس وسيريانوس وبرقلس والآخرون .

ويتبدى الطابع الجوهرى للافلاطونية الجديدة فى نظريتها عن الارتفاع الصوفى للذات الى الله ، وهى تطرف فى النزعة الذاتية وارغام الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق وهى تقتفى — على نحو طبيعى — آثار النزعة الشكية فعند الشكاك يكون كل ايمان بقوة الفكر والعقل قد تبددت .. فهم يصلون الى العقم الكامل للعقل فى التوصل الى الحقيقة . وهم ينتقلون من هذا الى الخطوة التالية وهى : اذا كنا لا نستطيع أن تحرز الحقيقة بالوسيلة الطبيعية للتفكير فاننا نستطيع ان تحرزها عن طريق المعجزة .. فاذا لم يكن الوعى العادى كافيا فاننا نتجاوز الوعى العادى تماما . والافلاطونية الجديدة انما تنبنى على اليأس ، اليأس من العقل . انها آخر كفاح مسعور للروح اليونانية للوصول الى النقطة التى نشعر عندها أنها قد فشلت فى الوصول عن طريق العقل ويتم هذا بطريقة يائسة مرغمة . انها تسعى الى الاستيلاء على المطلق بعاصفة وهى تشعر بأنه حيث فشلت الرصانة فقد ينجح السكر الروحى ..

ومن الطبيعى ضرورة أن تنتهى الفلسفة هنا لأن الفلسفة مؤسسة على العقل فهى محاولة لفهم واقع الأشياء عقليا واستيعابه والتقاطه ، ولهذا لا نستطيع أن تعترف بأى شيء أسمى من العقل ، وان الاعلاء من شأن الحدس أو الوجد أو السكر فوق الفكر ان هو الا موت الفلسفة والفلسفة اذا أقرت بمثل هـــذا الاعلاء انما تجعل دمها ينزف والذى هو الفكر . لهذا فان الفلسفة القديمة بالأفلاطونية الحديثة تكون قد انتحرت ، وهـــذه هى النهاية . وهنا يحتل الدين مكانة الفلسفة . ان المسيحية تنتصر وتكتسح كل تفكير مستقل من طريقها . ولا تعود هنا فلسفة الى أن يتنفس الانسان روحا جديدة للبحث والدهشـــة فى عصر النهضة وحركة الاصلاح . وحينذاك تبدأ حقبة جديدة وينبعث دافع فلسفى جديد مازلنا نعيش تحت تأثيره . وكان على الروح الانســانية — حتى نصل الى هـــذه الحقبة الجديدة — أن تمر أولا بحقول النزعة المدرســية الجرداء .

فهرس

صفحة

صفحة

صفحة

رقم الايداع بدار الكتب ٢٣٩٢/٨٤

الترقيم الدولى ٩ ــ ٦١ ٠ ــ ٣٦٧ ــ ٩٧٧